مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية

عزة جلال هاشم

المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية

محتوى الكتاب لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

© مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2007
جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 2007

ISBN 978-9948-00-904-7

توجه جميع المراسلات إلى العنوان التالي:
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية
ص. ب: 4567
أبـوظـبـي
دولة الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 4044541-9712+
فاكس: 4044542-9712+
E-mail: pubdis@ecssr.ae
Website: http://www.ecssr.ae

٣٠١/٤١٢
ه ع م

المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية

عزة جلال هاشم

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

مـركـز الإمـارات للدراسات والبـحـوث الاسـتـراتـيـجـيـة

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مـــارس 1994 كمـؤسســـة مستقلــة تهتـــم بالبحــوث والـدراسـات العلميـة للقضايـا الـسيـاسيـة والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العـربي. وفي إطـار رسـالة المركز تصدر هذه السلسلة مـن الكتـب كإضـافة جديـدة متميزة في المجالات الاستراتيجية السياسية والاقتـصادية والاجتماعية والمعلوماتية.

المحتويات

مقدمة 7

الفصل الأول: مفهوم المشاركة السياسية والنسوية الإسلامية 11

الفصل الثاني: المرأة الإيرانية بين الخطابين الثوري والإصلاحي 27

الفصل الثالث: السياق المجتمعي لمشاركة المرأة بعد الثورة 51

الفصل الرابع: مشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية بعد الثورة 65

الفصل الخامس: مشاركة المرأة في المجتمع المدني بعد الثورة 93

الخاتمة 125

ملحق الجداول 127

الهوامش 131

المصادر والمراجع 151

نبذة عن المؤلفة 159

مقدمة

حظيت قضية المشاركة السياسية للمرأة بأهمية كبيرة خلال العقود الأخيرة. وأصبحت هذه القضية تثار بشكل مكثف على عدد من المستويات؛ فهي من جهة تطرح في سياق الحديث عن تفعيل المشاركة السياسية للمواطنين عموماً. ومن جهة ثانية، تطرح مشاركة المرأة سياسياً كجزء من الخطاب الدولي العالمي (العولمي) حول المرأة، وذلك ضمن عمليات إدماج المرأة في التنمية الاجتماعية، أو ما اصطلح على تسميته في وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بالمرأة «عملية التمكين».[1] أما من جهة ثالثة، فإن الخطاب النسوي على اختلاف توجهاته وجمهوره يطرح قضية المشاركة السياسية للمرأة أولوية ومدخلاً لعملية التغيير الاجتماعي لصالح المرأة، عبر تقديم عدد من الآليات والوسائل لتدعيم المشاركة.[2] وتعد درجة المشاركة السياسية للمرأة في المجتمع ومستواها، محصلة التفاعل بين هذه الأنماط من الخطاب من ناحية، وثقافة المجتمع ودرجة تطور وعيه من ناحية ثانية.

وتتمتع قضية المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية بأهمية كبيرة، وذلك نظراً إلى عدة اعتبارات، يتمثل أهمها فيما يأتي:

أولاً، تُدرج المجتمعات المسلمة بشكل عام ضمن المناطق التي يتوجه إليها خطاب اللوم لتدني المشاركة السياسية للمرأة فيها، بيد أن الحالة الإيرانية تطرح نفسها أنموذجاً خاصاً للمشاركة السياسية الفاعلة للمرأة. فقد أثارت حماسة المرأة الإيرانية وقت الثورة، ومشاركتها الفاعلة فيها، ثم في النظام السياسي الذي تمخضت عنه، ودعمها له، الدهشة. وكان مصدر هذه الدهشة رسوخ الاعتقاد بأن المجتمعات الشرقية تعرف تقسيماً تقليدياً شائعاً للأدوار بين الرجل والمرأة؛ فالبيت

والأسرة هما نطاق اهتمام المرأة ومحيط عملها الحيوي، وما سواه من مهام خارجية من تعامل وتفاعل في المجتمع - بما في ذلك العمل السياسي - فهو من مسؤوليات الرجل. وعليه، فقد أثارت الحالة الإيرانية تساؤلات جادة حول هذه التصورات، ونالت التساؤلات منظومة القيم والأفكار التي ارتكنت إليها عملية الإدراك والتحليل السياسي الاجتماعي للمنطقة العربية على حد سواء.

ثانياً، اتسمت مشاركة المرأة الإيرانية في الثورة الإسلامية في العام 1979، وفي هيكل النظام السياسي الذي تمخضت عنه بالريادية والكثافة، حتى قيل إن الثورة الإسلامية كانت ثورة نساء أو «ثورة من وراء الحجاب»،[3] إضافة إلى ما مثلته المرأة في نظام ما بعد الثورة من قدرة على إبراز راديكالية الثورة، وتقديم صورة خارجية ترسخ ذلك، عبر تعاملها الخاص مع مسألة الحجاب. وعلى الجانب الآخر فقد ظهرت المرأة الإيرانية كعامل اعتدال وتحرر، عبر ما تلا الثورة من المناقشات والسجالات حول تولي النساء منصب القاضي، على سبيل المثال. بالإضافة إلى ذلك، فقد تبلور دور النساء في المجتمع الإيراني قوة مهمة ساهمت في دفع التيار الإصلاحي المساند لقضايا المرأة إلى سدة الحكم في العام 1997، بما يعني وجود المرأة في قلب العمل السياسي العام.

ثالثاً، تعد المشاركة السياسية للنساء الإيرانيات إحدى الظواهر غير المتكررة كثيراً في العالم الإسلامي، حيث تتم هذه المشاركة في ظل نظام سياسي ذي قواعد دينية؛ إذ يمثل الإسلام على المذهب الشيعي "الاثناعشري" مصدر شرعية هذا النظام. وتبدو أهمية هذه القضية في ظل إشكالية "الولاية العامة" للمرأة[4] المثارة لدى الغالبية العظمى من الدول الإسلامية المنتمية إلى الفقه السني، حيث يميل الاتجاه السلفي الغالب في هذه البلدان إلى طرح الشرع عائقاً من عوائق مشاركة المرأة السياسية، وحصولها على حقَّي الانتخاب والترشيح. وتعد هذه المفارقة دافعاً

أساسياً لتناول الحالة الإيرانية التي تطرح نموذجاً اجتهادياً متطوراً حول مشاركة المرأة، فقد جاء كل من الفكر والفقه دافعين للحركة السياسية المساندة لإسهام المرأة ومشاركتها، بما يعني أن التوقف أمام الآلية التي طورها الفكر الشيعي مفيد لدفع الاجتهاد السني حول مشاركة المرأة في السياسة، وذلك بالوقوف أمام التخريجات الاجتهادية الشيعية التي يمكن الاستفادة منها في الحالة السنية.

رابعاً، تطمح هذه الدراسة إلى إمداد المكتبة العربية بمؤلف جديد يعالج مشكلة القلة في الدراسات العلمية المتكاملة حول قضية المشاركة السياسية للمرأة في إيران؛ فهذه القضية لم يتناولها إلا عدد قليل من الباحثين العرب.

وسيبحث الكتاب في طبيعة العلاقة بين البعد العقيدي للدولة الإيرانية، وتطور الخطاب السياسي الرسمي، والواقع الفعلي للمرأة، فيما يخص تفعيل مشاركتها السياسية؛ وذلك للتعرف إلى مدى تطابق الخطاب السياسي بخصوص المرأة والموقف الفعلي لمشاركتها من جهة، ودرجة التزام هذا الخطاب بالأبعاد العقيدية من جهة ثانية، واستكشاف المدى الذي يمكن أن تهدد فيه مكتسبات المرأة في حال وجود فجوة أو اختلاف بينهما.

وعليه، يطرح الكتاب أسئلة رئيسية، هي: ما هي طبيعة العلاقة التي ربطت بين الفكر السياسي فيما يخص تفعيل مشاركة المرأة الإيرانية سياسياً - أي خطاب المفكرين- وبين الفقه الشيعي (الفقه هنا يعني الرؤى السياسية النابعة من محاولة الفقيه تنزيل النص المقدس على الواقع عبر استخدام مناهج التفسير والشرح والقياس والاجتهاد)؟ وما هو مدى التطابق بين الخطاب الرسمي الإيراني والسياسات الفعلية للدولة تجاه مشاركة المرأة؟ وهل تستطيع الدولة الإيرانية (في ظل تنازع النخب المختلفة ما بين المحافظين والإصلاحيين) أن تقلص مساحة دور المرأة الذي حصلت عليه في الثمانينيات والتسعينيات بعد أن حفزت هذا الدور؟

وتتم مناقشة تلك الأسئلة في الحقبة الزمنية التي تبدأ بقيام الثورة في العام 1979، بوصفه العام الذي شهد ذروة مشاركة المرأة الإيرانية في الأحداث السياسية، ولاعتبار ما تجسده الثورة من أنها أقوى تطبيق للفكر والفقه المتعلقين بالمرأة في السبعينيات. وتستمر الحقبة محل الدراسة حتى العام 2005، وهو العام الذي انتهت فيه مدة ولاية الرئيس محمد خاتمي الثانية؛ إذ تتيح الحقبة الزمنية 1979 ـ 2005 فرصة التعرف إلى تطور الفكر السياسي المتعلق بالمرأة، وتخلُّق هذا الفكر في الواقع من خلال الممارسة السياسية الفعلية للمرأة، التي ظهرت في شكلها الجلي في الانتخابات الرئاسية في العام 1997، والتي عُزي نجاح محمد خاتمي فيها، في جانب كبير منه، إلى تأييد المرأة للتيار الإصلاحي.[5]

الفصل الأول

مفهوم المشاركة السياسية والنسوية الإسلامية

تحظى دراسة المشاركة السياسية بأهمية خاصة في العلوم السياسية وتحديداً في فرعها الأكبر "النظم السياسية"، وعلى الرغم من تعدد التعريفات الخاصة بمفهوم "المشاركة السياسية" بالنظر إلى تنوع أنماطها ومؤشراتها ومستوياتها، فإن هناك إجماعاً على حتمية وجود قنوات معينة تمارس من خلالها عملية المشاركة، وبقدر توافر هذه القنوات من جهة وفاعليتها من جهة أخرى، تكمن أهمية الدور الذي تؤديه المشاركة السياسية في عملية صنع القرار على أكثر من صعيد داخل النظام السياسي.

وفي هذا الفصل سيتم التعريف بالمشاركة السياسية، من زاويا عدة، وسيتم التعرض في هذا السياق لهذه المشاركة من زاوية مفهوم "النوع" أو "الجندر" الذي شاع في العقود الأخيرة.

مفهوم المشاركة السياسية

تتنوع تعريفات المشاركة السياسية تبعاً للأبعاد التى يتم ترجيحها بالنظر إلى عملية المشاركة السياسية داخل كل تعريف. ويعود ذلك إلى أن المشاركة "مفهوماً" لا تتسم بالبساطة، باعتبارها قيمة وآلية في الوقت نفسه، وهو ما يضفي عليها طابعها المركب؛ لذا ثمة تنويعات مختلفة لتعريف مفهوم المشاركة السياسية ينطلق بعضها من وصفها أنها الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثليهم، والمساهمة في صنع السياسات والقرارات التي تمس حياتهم.[1]

ويرى آخرون أن المشاركة السياسية هي «قدرة مختلف القوى والفئات في المجتمع على التأثير في القرارات والسياسات بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال العديد من القنوات والمؤسسات، وتتضمن في حدها الأقصى قدرة المجتمع على صياغة شكل الدولة نفسها، وتحديد طبيعة نظام الحكم، وتشكيل الحكومة أو إسقاطها والرقابة على تصرفاتها. ويتمثل حدها الأدنى في أشكال السُخط الصامت وعدم التعاون المنظم».[2]

ويعرِّف جوزيف ناي وسيدني فيربا المشاركة السياسية بأنها «تلك الأنشطة القانونية التي يقوم بها المواطنون، والتي تهدف بطريقة أو بأخرى إلى التأثير في اختيار الحكومة لموظفيها أو للأعمال التي يقومون بها».[3] والمعنى الأكثر شيوعاً لمفهوم المشاركة السياسية هو «قدرة المواطنين على التعبير العلني والتأثير في اتخاذ القرارات، سواء بشكل مباشر أو عن طريق ممثلين يفعلون ذلك».[4]

أما أكثر التعريفات ذيوعاً في الوسط الأكاديمي الأمريكي، والتي أثارت على هامش الاهتمام بها نقاشات طويلة حولها، فهو تعريف صمويل هنتنجتون للمشاركة السياسية، على الرغم من أنه لا يختلف كثيراً عن التعريفات السابقة. ويعرف هنتنجتون المشاركة بأنها «أنشطة الأفراد الهادفة إلى التأثير في صنع القرار الحكومي، وهي فردية أو جماعية، منظمة أو عفوية، موسمية أو مستمرة، سلمية أو عنيفة، فاعلة أو غير فاعلة، شرعية أو غير شرعية».[5]

وتختلف أشكال المشاركة السياسية بالنسبة إلى الأفراد وفقاً للنسق السياسي الموجود في المجتمع، وتتخذ أشكالها انطلاقاً من نمط النظام السياسي وبناءً على الأدوار التي يؤديها الأفراد داخل المجتمع. ومن ثم تتعدد أنماط المشاركة السياسية، ومن أهمها: النشاط الانتخابي؛ واللوبي أو ممارسة الضغط على النظام السياسي؛

والنشاط التنظيمي (مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب)؛ والعنف؛ والاتصال الفردي بالمسؤولين.[6]

الحركة النسوية والمشاركة السياسية للمرأة

يقصد بالنسوية اصطلاحاً «منظومة فكرية أو حركية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن».[7] وقد بدأت النسوية كحركة تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع، بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أي إنسان من تحقيق لذاته، بالحصول على مكافآت عادلة (مادية أو معنوية) مقابل ما يقدم من عمل. وقد ظهر الجيل الأول للحركة النسوية في أواخر القرن التاسع عشر كحركة اجتماعية تطالب بالمساواة بين الرجال والنساء في ظروف العمل والأجور والتعلم؛ وكان مفهوم المساواة هو المفهوم المركزي في تلك المرحلة.[8] وخرج هذا الجيل من رحم الفكر الليبرالي الغربي، وبنيت استراتيجية النسوية الليبرالية على أساس أن المساواة يمكن تحقيقها من خلال العلاقات الاجتماعية والوسائل القانونية والمؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة في المجتمع.[9] ورأى هذا الجيل أن أي تغيير في وضع المرأة رهن بتغيير المرأة لسلوكها كعنصر خامل مطيع متلق، حتى نادت بعض رائدات هذا الجيل -مثل ماري ولستونكرافت- بما أسمينه "ثورة في سلوك النساء" داخل المجتمع.[10]

ومع ستينيات القرن العشرين بدأ الجيل الثاني للحركة النسوية يتطور وتتضح معالمه، من حيث عنايته بالمساواة بين الجنسين مع تأثره بالأفكار الاشتراكية والحركات العمالية التي كانت في أوج ازدهارها آنذاك.[11] وقد نادى الجيل الثاني بالمساواة المطلقة التي تشمل إلغاء أشكال التمييز كافة بين الذكر والأنثى، حتى لو اقتضتها الطبيعة البيولوجية والسيكولوجية للجنسين؛ لأن هذا الجيل فسر

الاختلافات النوعية للجنسين على أنها ناتجة عن التاريخ والتنشئة الاجتماعية، وأن الرجل والمرأة نوع واحد،[12] وانتقدوا النظريات الاجتماعية والنفسية واعتبروها أحكاماً مسبقة غير نابعة من تجارب النساء، وأدخلوا المساواة الجنسية في مفهوم المساواة.[13]

وفي الثمانينيات، مع تبني مؤسسات قومية وعالمية قضية المرأة، بدأ ظهور الجيل الثالث للحركة النسوية، والمعروف بجيل "الجندر" Gender،[14] وقد ظهر هذا الجيل متزامناً مع التغيرات التي اتسمت بها أجندة التيارات المختلفة داخل الحركة النسوية في الغرب واستراتيجياتها، وقد حدث نوع من التطور المتصاعد في التسعينيات، سعى إلى ترسيخ ثلاث قضايا كأسس للنسوية، هي: مناهضة العنف ضد المرأة، ومشاركة المرأة في صناعة القرار السياسي، وتعزيز عمل المرأة.[15]

وقد ركز الجيل الثالث – ولايزال – على نقطتين لإنصاف النساء مثّلتا القاعدة لأنشطة هذا الجيل وأفكاره؛ الأولى: نفي وجود أي نوع من الاختلافات بين الرجل والمرأة؛ إذ أصبح الاختلاف عدوهن الأول، كما تصف ذلك ديل أوليري Dale Oleary بقولها منتقدة تلك الرؤية: «إن خطورة المنظور الجندري تكمن في رؤية أي اختلاف بين الرجال والنساء على أنه تكوين اجتماعي، وأنه بحاجة إلى التغيير. وقد أعلن الجندر الحرب على طبيعة النساء البيولوجية واختياراتهن، وذلك باعتبار الاختلاف هو العدو الرئيسي لهن».[16]

أما النقطة الثانية التي كانت محل تركيز جيل الجندر، فهي اتهامهن لكل البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية الموجودة داخل مختلف المجتمعات بأنها تساهم في إيجاد حالة اللامساواة بين الرجال والنساء واستمرارها، ومن ثم طالب هذا الجيل بإجبار النساء والرجال على شغل المواقع والأنشطة بالتساوي في المؤسسات القائمة

كافة، وذلك من أجل إعادة بناء العالم الذي سوف ينعدم فيه طبقية الجنس/ الجندر. وبمعنى آخر تنعدم فيه الاختلافات البيولوجية وسواها بين الجنسين؛ لأن وجود الاختلاف يؤدي إلى اللامساواة، واللامساواة تؤدي إلى الاضطهاد، ومن هنا نادى بعض رواد هذا الجيل بشرعية العلاقات المثلية.[17]

وقد انتهى الأمر لدى جيل الجندر بأن تعريفات السياسة كافة لاسيما خلال عصر النهضة، استبعدت النساء تماماً، وأصبحت مفاهيم مثل: الرجل، والحرب، والدولة هي أسس النظريات السياسية.[18] ويذهب الفيلسوف والسوسيولوجي بورديو إلى أن اضطرابات العلاقة بين الرجل والمرأة مسألة مدفونة في اللاوعي الاجتماعي، وأنها تحولت إلى اعتقاد غير مرئي وغير محسوس في العلاقات ما بين الرجل والمرأة في النظام البطريركي، لذا ينبغي إفراز هذا اللاوعي، وتحويله إلى وعي يعيد كتابة التاريخ، عبر قلب موازين المجتمعات البطريركية.[19]

وفي الواقع، فإن الفكر النسوي لم يعالج في جيل الجندر -على نطاق واسع- إشكالية مفهوم السياسة التقليدي، وأغلب ما قدم حول هذه المسألة جاء اعتماداً على المفهوم التقليدي الذي يحصر الفعل السياسي في أنشطة المجال العام، باستثناء جهود قدمها باحثون نقدوا مفهوم السياسة ومؤسساتها التقليدية، وحاولوا قراءة تاريخ التجربة السياسية في بعض المناطق غير الغربية (مثل الشرق الأوسط والهند) ليقدموا رؤى وتصورات ساهمت في كشف أشكال متنوعة للعمل السياسي كسبيل للخروج من الاحتكار الغربي لتعريف السياسة.[20] وبتعبير آخر لم تقدم النظرية النسوية (في أغلب مدارسها) حتى الآن رؤية متكاملة عن السياسة، وكان نقدها للأطر التقليدية يستبطن التعريفات التقليدية نفسها عن الممارسة السياسية.[21]

النسوية الإسلامية والمشاركة السياسية للمرأة

لم ينقطع الحديث عن قضايا المرأة في الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين؛ فقد نالت اهتماماً واسعاً يفوق من الناحية الكمية قضايا أخرى لا تقل أهمية وخطورة. ويؤكد ذلك قوة الدوافع التي جعلت قضايا المرأة تحتل هذه المكانة البارزة في كتابات الإسلاميين. ولا يكاد يوجد كاتب أو مفكر أو فقيه أو مصلح إلا وأدلى بدلوه في هذا الشأن أو قدم رأياً أو فكرة حوله.

ولعل أبرز ما يفسر هذا الاهتمام الكبير بقضايا المرأة في الأدبيات الإسلامية، هو التحول الذي حدث خلال القرن العشرين، وما أثاره من معارك فكرية ساخنة شكلت واحدة من أشدّ أنواع الاصطدام بين المنظومات الفكرية في العالم العربي والإسلامي، وربما يعود ذلك إلى ارتباطها الوثيق بالحياة الاجتماعية العامة والخاصة، بحكم صلاتها الوثيقة بالجميع، رجالاً ونساء، من جهات عديدة، وتداخلها بعلاقات متشابكة وقضايا أخرى حيوية سياسية واقتصادية وثقافية. وكان هذا الارتباط يفرض على الجميع، أن يواجهوا بأشكال مختلفة ما تطرحه قضايا المرأة من تساؤلات أو إشكاليات أو هواجس أو وجهات نظر. وجاءت أغلب الكتابات في مقدمة القرن الماضي لتلج موضوع تحديث وضع المرأة وتجديده عبر بوابة الاجتهاد الفقهي وضرورته.

ومنذ السبعينيات، مع تبلور مفهوم الجندر وجيله في الغرب، وتصاعد تأثيراته مع العولمة التي أدت بدورها إلى محاولات فرض تصورات الغرب نموذجاً متفرداً وناجحاً على مختلف التجارب الإنسانية، تحولت قضية المرأة داخل البلاد المسلمة إلى ساحة مواجهة مع الآخر، عبر تبني عدد من مفكري البلدان المسلمة للأنموذج الغربي العولمي وحلوله لوضع المرأة. وعلى الجانب الآخر طرح المعارضون

للأنموذج الغربي خطاباً بديلاً، وذلك بصياغة مناهج مختلفة للتعامل مع الظاهرة، تعتمد على المرجعية الإسلامية، التي تختلف بطبيعة الحال عن مرجعية أجيال الحركة النسوية الغربية. وقد سعى هذا الخطاب في معظمه، منذ ظهر الحديث عن المرأة في البلدان المسلمة أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، إلى الاجتهاد في قضايا ملحة كالاقتصاد والسياسة، لكنه اكتفى في مجال قضايا المرأة في معظم الحالات برفع النص المقدس شعاراً، دون بذل الجهد في تفعيله وترجمته إلى واقع معيش.

ولم ينشغل الخطاب آنذاك بعمل المرأة في السياسة؛ لأن أولوياته كانت تعليم المرأة ومناقشة مسائل كالحجاب، الذي حمل معاني تتجاوز معناه الشكلي ليصبح كنية عن احتجاب المرأة وبقائها في المنزل دون تعليم.[22]

ومع منتصف القرن العشرين، وبظهور حركات التحرر الوطني في الدول المستعمَرة، بدأت الكتابات الإسلامية حول المرأة تهتم بمسألة المشاركة في العمل العام، والعمل السياسي كجزء منه، مستعينة بأمثلة عن حقوق المرأة ودورها في الإسلام.[23]

ومع موجة الاهتمام العالمي بقضية المرأة في العقدين الأخيرين، ظهرت معالجات إسلامية للقضية، تعتز بإسلامها وثقافتها، وتراها قادرة على تقديم معالجة أصيلة لقضايا المرأة. وقد حاولت تلك المعالجات تجاوز وضعية رد الفعل التي سيطرت على التوجهات الإسلامية، نتيجة لتبني مثقفين مسلمين وأنظمة مسلمة للرؤى الغربية حول دمج المرأة في العمل العام.

وظهرت إسهامات مهمة في العالم الإسلامي فيما يتعلق بدراسة وضع المرأة المسلمة، واجتهدت تلك الإسهامات في قراءة تاريخ البلدان الإسلامية من زاوية

وضع المـرأة، ضـمن سـياق تطـورات عمليـة التحـديث وانتكاسـاتها، وتوصـلت دراسات عدة إلى اسـتنتاج أسـاسي مفـاده أن الـدول الوطنيـة التـي تـشكلت بعـد الاستقلال كانت تحمل في رحمها بذور فشل مشروعات تحقيق المساواة للمرأة، لأنها دول شكَّلها المستعمر وفق نمـط حياتـه، أو أنهـا حاولـت تقليـد تجربـة الغـرب أو استنساخها.[24]

وقد تحركت الحركة النسوية الإسلامية بناءً على هذا التشخيص على مـسارين؛ أولهما حركي عبر انخراط نساء في التيـارات والمؤسـسات الإسـلامية الـصاعدة،[25] وتحولهن بعد مدة إلى مروجات للأفكار "الإسلامية" حول المرأة، كل منهن حـسب فهمها لها.[26] والاتجاه الثاني فكري عُني بوضـع أطروحـات بديلـة للوثـائق العالميـة (كوضع وثيقة بديلة لوثيقة مؤتمر بكين من قبـل اتحـاد المـنظمات الإسـلامية التـابع للجنة العالمية للمرأة والطفل).

وكذا عُني الاتجاه الفكري بـالتنظير لمكانـة المـرأة في المجتمـع الاسـلامي. وفي التوجه نحو التنظير يمكن تتبع مسارين أساسيين: الأول، أن جماعـات قـد انـبرت للدفاع عن الإسلام عبر بوابة المرأة، وذلك بإعادة إنتـاج الآراء الفقهيـة والفتـاوى غير المتشددة التي يمكن تطبيقها في المجتمعات المعاصرة، وسار آخرون في الطريـق نفسه نحو الاجتهـاد الفقهـي الجزئـي، أي في بعـض المـسائل أو في بعـض المنـاطق للخروج بأحكام أخف وأسهل؛ إما لكون الاجتهاد موجهاً إلى حالة خاصة (كفقـه الأقليات وفقه الضرورة)، وإما لحل قضايا باتـت معقـدة وشـائكة وتـصطدم آليـاً بالفتاوى والاجتهادات السلفية القديمة؛ مثـل مـشاركة المـرأة في العمـل الـسياسي وتوليها الوظائف العامة، وتندرج في هذا السياق آراء رموز إسلامية؛ مثل العلامـة يوسف القرضاوي، والدكتور طه جابر العلواني، والشيخ الراحـل محمـد الغـزالي، والعلامة الراحل محمد مهدي شمس الدين، والعلامة محمد حسين فضل الله.[27]

أما الاتجاه الثاني فتمثله الجهود التي رمت إلى تأسيس جديد لثقافة إسلامية عن المرأة تنطلق من إعادة قراءة التراث الإسلامي. وذهب فصيل ثان، ضمن الاتجاه ذاته، إلى أبعد من ذلك، فنادى بإعادة تأسيس فقه إسلامي جديد يشمل الاجتهاد فيه أصول الفقه لا فروعه فقط، انطلاقاً من أن الاجتهاد الفرعي مبتسر مادام يستند إلى القواعد القديمة نفسها في الاجتهاد (نموذج حسن الترابي وجمال البنا). إلا أن ثمة ملاحظة ضرورية في هذا السياق، هي أن هذه الجهود وإن انطلقت من رفض المشروع الغربي لتحديث المرأة (كلياً لدى البعض، وجزئياً لدى آخرين)، وعلى الرغم أنها تطرح باعتبارها "رؤى بديلة"، فهي رؤى تُعنى فقط بالمرأة المسلمة دون غيرها، رغم صلاحية القيم المتضمنة في هذه الرؤى للتعميم. وكذلك لم تهدف الرؤى الإسلامية على اختلافها إلى تقديم طرح كامل (للحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية) يكون بديلاً كاملاً لنظيره الغربي، ويصلح للتطبيق في مناطق أخرى غير العالم الإسلامي، وعلى نساء غير مسلمات.

الفقه الشيعي والمشاركة السياسية للمرأة

يغلب على آراء فقهاء الشيعة التي تعرضت لقضية المرأة في المجتمع؛ وعلى وجه التحديد ولاية المرأة للوظيفة العامة وما يدخل فيها من موضوع المشاركة السياسية، أن تلك الآراء كانت تبدأ من مناقشة الوظيفة العامة وفلسفة المشاركة فيها، ثم تعرض نتائج تصورها عن الوظيفة العامة على وضع المرأة في المجتمعات المسلمة، لأن التنظير الفقهي لتلك "الوظيفة" جزء من ظرف استثنائي طويل الأمد نسبياً هو غياب الإمام الثاني عشر الذي يؤمن الشيعة الاثناعشرية بأنه سيظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

فكان على الفقهاء أن يتوقفوا بالبحث أمام معنى الوظيفة العامة والولاية وسواهما، يضعون حدوداً لهما ويكيفون متطلباتهما، وهو ما يسقط بوجود الإمام المعصوم، ويكون غيابه سبباً لتولي غيره تلك الوظيفة. فكان الاعتقاد أن المسلم الذي سيتولى الولاية العظمى يجب أن يعرف المطلوب منه على أساس من معرفته لطبيعة وظيفته، وانسحب ذلك من الولاية العظمى ليشمل مفهوم الوظيفة العامة عموماً.

بتعبير آخر، تقوم هذه الآراء على أساس تساؤل: ما هي الوظيفة العامة؟ وما هو المطلوب من شاغلها أو القائم بها؟ ثم في مرحلة تالية: هل تصلح المرأة لذلك مع اعتبار ظروفها الأسرية والفسيولوجية؟ أي أن القضية تحولت إلى مدى القدرة على أداء الوظيفة العامة على أساس من متطلباتها، كمشتق رئيسي من ظرف غياب الإمام الثاني عشر.

أما الآراء الفقهية السنية فهي تبدأ مناقشة ولاية المرأة العامة من ظروف المرأة وطبيعتها،[12] وما أنيط بها من إنجاب وتربية أبناء، ثم طرح التساؤل: هل تصلح المرأة للوظيفة العامة مع هذه الخصوصية التي تتمتع بها؟

الخلاف الرئيسي إذاً في نقطة البدء والانطلاقة الأولى بين الفقهين. وعلى الرغم من أن الفقهين يناقشان الموضوع نفسه، ويتعرضان- في الأغلب- للاستشهادات القرآنية نفسها، المتعلقة بمكانة المرأة في المجتمع الإسلامي، فإن النهايات تأتي مختلفة بل متعارضة، باعتبار أن عدداً من فقهاء الشيعة انتهوا إلى أن المشاركة الاجتماعية والسياسية فرض عين على الجميع رجالاً ونساءً،[13] في حين تتعاقب آراء سنية في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي لتحدد إقامة المرأة في المنزل، وتعلي من مضار مشاركتها العامة، والسياسية على وجه التحديد.[14]

ليست هذه الملاحظة المنهجية فقط هي محل الخلاف الوحيد بين الفقه الشيعي والسني فيما يتعلق بولاية المرأة، حيث تُحرم المرأة في الفقه السني من الولاية العامة نتيجة عملية قياس تجري على وضعها الحالي، ووضع المرأة في عصر النبوة، فالمرأة في الثانية لم تتول منصباً قيادياً كما سبق التعرض إليه.

وفي الواقع، لم تُثر في الفقه الشيعي المسائل ذاتها التي أثيرت في الفقه السني حول ولاية المرأة، حيث كانت الأولويات الشيعية فيما يتعلق بالمرأة تدور حول زواج المتعة واشتراكها في شعائر العزاء الحسينية، أي أن التصدي لمشاركتها السياسية لم يعرف خط النقاش السني نفسه عبر التاريخ؛ لأن شكل اشتراكها في الحياة العامة كان مختلفاً. فمشاركة النساء ودخولهن الساحات العامة كان جزءاً من مشهد متكرر على مدار العام، ولاسيما أن هذه المشاركة كانت في إحياء ذكرى الحسين وموقعة كربلاء، وهو جزء من عقيدة الشيعة سمح بوجود المرأة خارج حدود المنزل وفي الأسواق.

لم تطرح، إذاً، مسألة اشتراك المرأة في العمل العام وولايتها السياسية على الذهنية الفقهية الشيعية بالطريقة نفسها، ولا الإلحاح نفسه الذي عرفته الخبرة السنية، حتى إنه في أشد لحظات التعنت في تفسير النصوص المتعلقة بالمرأة في الحقبة الصفوية، والتي يُرجع المؤرخون إليها حدوث القطيعة في التاريخ الشيعي حيال مشاركة المرأة العادية في الحياة العامة والمجتمع، كان هناك باستمرار دور للمرأة عبر تفعيل ثروتها، ولاسيما النساء من داخل الأسرة الصفوية الحاكمة اللائي عمدن إلى بناء المدارس والمساجد والإنفاق على الحسينيات في عاشوراء، كمظهر من مظاهر اهتمامهن بالشأن العام، بحيث تأتي دعوات تحرير المرأة مع إرهاصات القرن العشرين لتلقى قبولاً لدى النساء الإيرانيات، وانسجاماً مع طبيعة التاريخ الذي لم يعرف فصلاً بين المرأة والعمل العام، ولو كان ذلك في حدوده الدنيا أو في إطار من أداء الشعائر.[15]

كذلك يعزو البعض استجابة المرأة الشيعية الإيرانية، التي تفوق استجابة نظيرتها العربية، لدعاوى المشاركة في العمل العام منذ القرن التاسع عشر إلى طبيعة "الإسلام الإيراني"، حيث اتحاد القومية الفارسية بالإسلام الشيعي، والذي لوحظ خلال التاريخ الإسلامي أنه كان مصدر العديد من الثورات وحركات الخروج على الوضع القائم بهدف تغييره في المنطقة الواقعة في مجال تأثير القومية الفارسية وانتشارها في الدولة الإسلامية. ومن ثم فإن طبيعة الثقافة السائدة، وهي ثقافة تتسم بالحيوية والثورية، انعكست على المرأة. وعلى سبيل المثال، فقد شهد التاريخ الإيراني حركات سياسية احتجاجية واسعة ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلادي؛ كحركتي سربدان وموكان في خراسان (وهما حركتان سياسيتان طالبتا بولاية أهل العلم والدين على الأمور في البلاد)، وسواهما، واشتركت النساء في تلك الحركات.[16]

والواقع أن قضية "الإسلام الإيراني" بالصورة التي يسعى بعض الباحثين إلى ترويجها، يضعفها ما قال به عدد من فقهاء الشيعة العرب؛ من أن مشاركة النساء في العمل العام هي جزء من التكليف المفروض عليهن من الله؛ فالعلامة (الراحل) محمد باقر الحكيم، وهو من أبرز فقهاء الشيعة العرب في حوزة النجف، يقول: «لقد أُريد من المرأة أن تدخل العمل السياسي، وتمارس هذا الدور المهم في الأعمال السياسية وفي المجتمعات الإنسانية. المرأة في هذا المجال كالرجل، تتحمل المسؤوليات الخاصة في خدمة المجتمع والتضحية من أجله، والجهاد في سبيل الله تعالى، وفي البذل والعطاء إلى حد الاستشهاد في سبيل الله تعالى. فلا بد للمرأة أن تقوم بهذا الدور أداءً للواجب والتكليف، حسب القانون الإلهي والأحكام الشرعية التي وضعها الشارع المقدس لها، وهو من الأدوار التي فتحت أمام المرأة في حركتها».[17] ويشاطره الرأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس

الشيعي الأعلى بلبنان سابقاً، ويعني ذلك أن ثمة خصوصية معينة تعرفها الثقافة والفقه الشيعيان فيما يتعلق بالمرأة، عابرة للقومية الفارسية ونظيرتها العربية.

وقد عرف التاريخ الفقهي الشيعي الإمامي آراء حرمت المرأة من القضاء والولاية العامة والعظمى، فشيخ الطائفة الإمام أبو جعفر الطوسي يرى في كتابه **الخلاف**، أنه لا يجوز أن تكون امرأة قاضية في شيء من الأحكام. فإذا كان تولّي القضاء محظوراً على المرأة، وهو ليس إلا شعبة محدودة من شعب الزعامة والولاية العامة، كان حظر تولّي الرئاسة العليا للبلاد، والتي يأخذ الرئيس والحاكم الأعلى بموجبها بمقادير الأمة، أولى بمنع المرأة منه. واتفق مع رأي الطوسي عدد من الفقهاء المحدثين بعده بقرون، فعلى سبيل المثال يرى العلامة محمد حسين الطباطبائي رجل الدين والمجتهد الشيعي الكبير(1321 ـ 1402 هـ)، أن سوى الولاية والقيادة من الجهات، كجهات التعلّم والتعليم والمكاسب والتمريض والعلاج وغيرها، ممّا لا ينافي نجاح العمل فيها مداخلة العواطف، لم تمنعهن السنّة، أي لم تحرم النساء منها، ويؤكد في كتابه **الميزان** أن الإسلام لم يهمل أمر حرمان المرأة من بعض الوظائف والأدوار، كحرمانها من فضيلة الجهاد في سبيل الله، دون أن يكون قد تداركها وجبر كسرها بما يعادلها عنده بمزايا وفضائل فيها مفاخر حقيقية، كما أنه جعل حسن التبعّل، مثلاً، جهاداً للمرأة.[18]

ويعني ذلك أن الدين وإن حرم المرأة الجهاد في ساحة القتال لطبيعتها، فقد عوضها بجهاد آخر داخل المنزل لا يقل في ثوابه وقيمته عما يؤديه الرجل في القتال. أي أن تحديد الوظائف والأدوار في المجتمع قائم على اعتبار الفطرة والطبيعة الإنسانية المختلفة للمرأة عن الرجل.

ويعود الطباطبائي ليؤكد التساوي كأساس لنظرة الشرع للمرأة والرجل، بالقول: «وفق هذا الأصل نظر الشرع الإسلامي إلى المرأة نظرته إلى الرجل، فهي كالرجل على السواء في كونها جزءاً كاملاً في المجتمع الإنساني، تتساوى وإياه في إيجاد البنية الاجتماعية. على هذا الأساس، ساوت أصول التشريع بين الاثنين في منح الرجل والمرأة حقاً متعادلاً في حرية الإرادة والعمل». ويرى الطباطبائي أنه بالنسبة إلى الأحكام المشتركة والمختصة بضرورة مشاركة المرأة الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الاجتماعية، فلها أن تستقل فيما يستقل به الرجل من غير فرق في إرث ولا كسب ولا معاملة، ولا تعليم ولا تعلم ولا اقتناء حق ولا دفاع عن حق، وغير ذلك، إلا في موارد تقتضي طباعها ذلك.[19]

ويتفق هذا التوجه في إطار الفقه الشيعي الإمامي مع روافد في الفقه الشيعي الزيدي في منع المرأة من تولي الولاية العظمى، أي رئاسة الدولة والقضاء؛ فالزيدية يضعون أربعة عشر شرطاً للإمامة، يأتي شرط الذكورة فيها في المرتبة الثالثة بعد البلوغ والعقل.[20]

وفي الواقع، فإن لفقه الاثناعشرية وجهة نظر، لها منطقها في إطار التشيع، في منع ولاية المرأة لأمر الدولة، أي الولاية العظمى؛ لأن ذلك المنصب لدى الشيعة الاثناعشرية حكر على الأئمة المعصومين في الأساس، المتسلسلين من بيت النبوة، وآخرهم هو المهدي المنتظر الإمام الثاني عشر الغائب، وطائفته في انتظار عودته. ويرى محمد مهدي شمس الدين أن الحكم في الدولة يكون تارة حكماً مطلقاً يمارس فيه الحاكم/ رئيس الدولة سلطة مطلقة، فلا يرجع إلى شيء أو أحد سوى فهمه الخاص للشريعة/ القانون، التي يحكم بموجبها، إذا كان للدولة شريعة أو قانون، وتارة يكون حكماً مقيّداً بالشورى والمؤسسات، فلا يمارس الحاكم سلطته على الناس وفقاً لفهمه الخاص أو لهواه الخاص، بل يحكم بما تقضي به مؤسسات

الشورى التي انتخب الشعب أعضاءها باختيار حر وإرادة حرة، وتمارس هذه المؤسسات سلطتها في التقنين والمراقبة بإرادة حرة. ويكون هناك مشروعية لتولي المرأة رئاسة الدولة في الصيغة الثانية من أنواع الحكم، واعتماداً على مبدأ أصالة البراءة الذي يقضي بإباحة ما لم يرد بشأنه تحريم واضح؛ فإنه لم يقم دليل قطعي الثبوت أو الدلالة على منع المرأة، وتالياً لا يقيد حقها في الولاية العامة وحتى العظمى. ولا تصح ولاية المرأة في الصيغة الأولى للدولة التي يمارس الحاكم فيها سلطات دون الرجوع إلى أحد، حيث إنه في الصيغة الأولى لا يكون شرعياً حتى لو تولاه رجل إلا في حالة واحدة هي كون هذا الحاكم نبيّاً أو إماماً معصوماً.[21]

وبتطور نظرية ولاية الفقيه ليحل الفقيه محل الإمام الغائب في تسيير أمور الأفراد لحين عودة الإمام، أنيط بالفقيه إلى جانب مهامه الدنيوية أمور ذات طابع ديني، من قبيل إقامة الصلاة، فتعذر على النساء تولي هذا المنصب حتى الآن، رغم أنه ليس كل الشيعة الإمامية يؤمنون بولاية الفقيه السياسية كما صاغها الخميني سواء داخل إيران؛ مثل المعارض محسن كديفر، وآية الله العظمى حسين علي منتظري، أو خارجها، كالعلامة الراحل محمد جواد مغنية الذي كان من أبرز قضاة الشيعة وفقهائهم بجبل عامل (جنوب لبنان).

الفصل الثاني

المرأة الإيرانية بين الخطابين الثوري والإصلاحي

واجه المجتمع الإيراني منذ منتصف القرن العشرين انقساماً في ثقافته، نبع من وجود نوعين من الثقافة؛ الأول رسمي يفرضه النظام الشاهنشاهي بقوة السلطة ويسعى للتواؤم والمستجدات "الحضارية"، على حد تعبير النظام آنذاك، وذلك بمحاكاة أنماط الحياة الغربية؛ والثاني شعبي تفرضه الظروف الاجتماعية، ويبدو أكثر التصاقاً بالمعطى التاريخي والديني للمجتمع الإيراني.

برزت معضلة وضع المرأة بين نوعي الثقافة السابقين كإحدى علامات هذا الشقاق الذي عاشه المجتمع، فطرح النظام مفهوم تحرير المرأة بوصفه أساساً لمدنيته، وكانت النساء أدوات هذه السياسة. ففي معرض هجوم النظام على الثقافة التقليدية في المجتمع الإيراني هاجم "الشادور" بوصفه رمزاً لتلك الثقافة، وفي عام 1945 أصدر الشاه أمراً لوزير الثقافة بتشكيل جمعية عرفت باسم "كانون بانوان"، بهدف تنفيذ قرار إلغاء لبس "الشادور". واحتلت قضية ملبس المرأة مساحة واسعة من خطاب السلطة وقتها،[1] بحيث كانت المرأة الإيرانية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، واجهة لعلمانية النظام، وتمت بلورة خطاب حول المرأة مبنياً على أسس علمانية، استقام وقوي في منتصف الستينيات.

المرأة عند منظّري الثورة

أثار الخطاب العلماني التغريبي للسلطة حول المرأة في منتصف القرن العشرين ردود فعل معاكسة في أوساط الفقهاء والمعارضين للنظام الشاهنشاهي، الذين

طرحوا رؤية مغايرة، قامت على أساس طرح خطاب بديل يرتكز على الهوية الإسلامية الشيعية. وقد مثَّل هذا الخطاب البديل القاعدة النظرية لمشاركة المرأة في الثورة الإسلامية في العام 1979. ومن بين رموز هذا الخطاب البديل يبرز اسمان: آية الله مرتضى مطهري والدكتور علي شريعتي، واللذان تعاملا مع مسألة المرأة بطريقة جاءت مختلفة عن الخطاب السائد وقتها، الذي اقتصر على مناشدة المرأة التزام اللباس الشرعي، وعدم التحول إلى أداة في يد الشاه تساعده على تغريب المجتمع، وكلا الرجلين يعدان من المنظِّرين للثورة الإسلامية الإيرانية.

فقد تعامل كل من مطهري وشريعتي مع قضية المرأة في المجتمع الإيراني بوضعها في سياقها الاجتماعي الأوسع. والمرأة عند كليهما جزء من تصور كلي عن المجتمع؛ فهي جزء من المشروع الاجتهادي لمطهري، كما هي جزء من المشروع الإصلاحي لشريعتي، والحديث عن المرأة يأتي بدوره ضمن حديثهما عن المجتمع والحالة الإيرانية عموماً.

وعلى الرغم من تباين الخلفية الثقافية لمطهري وشريعتي، فالأول عالم دين، والثاني أستاذ اجتماع الأديان وصاحب الفلسفة اليسارية الثورية، فقد اشتركا في تصور مفاده أن سوء وضع المرأة أو فساده في المجتمع – وهي النقطة التي يبدأ كلاهما منها – نابع من فساد المجتمع ككل، ومن ثم فإن أي محاولة لإصلاح ذلك الوضع لا تجدي إلا بإصلاح الكل، وأي حل جزئي لإصلاح شأن المرأة هو مؤقت بالضرورة.

ومن هنا، جاءت قضية المرأة ضمن كتابات مطهري عن الحرية، والجمهورية الإسلامية، والإنسان في القرآن، والرشد الإسلامي، والإدارة والقيادة في الإسلام، إضافة إلى تخصيصه كتابين يتعلقان مباشرة بها؛ هما **الحجاب**، و**نظام حقوق المرأة في الإسلام**. أما شريعتي فقد خصص كتاباً مستقلاً تناول فيه أوضاع المرأة، هو **فاطمة**

هي فاطمة، إلى جانب عدد من المحاضرات التي ألقاها في السبعينيات على تلامذته في حسينية الإرشاد، وهو المكان الذي أسسه مطهري، ودفع بشريعتي إليه ليحاضر فيه هو وغيره من الفقهاء والمفكرين، وكان يستقطب العديد من طلاب الجامعات والشباب، ومنه انتشرت الكثير من الأفكار الثورية.

لقد قدم كل من مطهري وشريعتي أطروحات وأفكار عديدة حول قضية المرأة في إيران انطلاقاً من الأرضية الإسلامية، وشكلت هذه الإسهامات تربة خصبة لتطور الخطاب الإسلامي الإيراني تجاه المرأة طوال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فضلاً عن أنهما كانا مرجعية الخطابات المتنوعة التي شهدتها إيران بعد الثورة، فيما يخص مكانة المرأة ودورها في المجتمع.

ومن أفكار مطهري الأساسية التي بنى تصوره حول حقوق المرأة عليها، كان إدراك العلة أو السبب وراء الحكم الشرعي، وطبق هذه الفكرة على قضية الحجاب، وهى القضية التي انتشر حولها النقاش في السبعينيات داخل إيران؛ فقد انتقل مطهري من مناقشة كون الحجاب فريضة إلى البحث في الفلسفة القائمة وراء فرضه، وكان كتابه عن الحجاب نموذجاً تطبيقياً لفكرة إدراك العلل الكامنة وراء الأحكام الشرعية، فهو يرى الحجاب، بالشكل الذي قدمه الإسلام، الطريق أمام حركة المرأة بحرية في المجتمع ومشاركتها الفاعلة فيه دون أن يضايقها الرجال، وفي هذا الصدد، يقول: «يقتضي شرف المرأة أن يكون خروجها من البيت بمنتهى الوقار، وألا يكون في سلوكها ولباسها الذي ترتديه أي تعمد لتحريك الشهوة وتهييج العواطف، ولا تدعو الرجل ليطمع فيها»،[2] ويقول أيضاً: «الإسلام لا يريد للمرأة أن تجلس عاطلة من غير فائدة، كما أن ستر بدنها باستثناء الوجه والكفين لا يقف حاجزاً دون ممارساتها للفاعليات الثقافية أو الاجتماعية. إن الذي يوجد الشلل في القوى الاجتماعية ويلوث المحيط هو السلوك الشهواني وابتغاء اللذة بين الطرفين».[3]

وقد طبق مطهري دعوته للمعرفة القائمة على إدراك العلل أيضاً على مسألة موافقة الولي (الأب) على زواج الفتاة؛ إذ يوضح أن العلة وراء ذلك هي تثبُّت الولي من رشد الفتاة وليعينها بعد ذلك على حسن الاختيار، أما أن يحسب الوالد أن هذا حق مطلق له فيتعسف ويزوج الفتاة دون مشورتها أو موافقتها فهذا غير جائز؛ أي أنه دون إدراك علة موافقة الأهل يجار على حق الفتاة، بل يذهب إلى أنه «إذا لم يأذن الأب بزواج ابنته، ولم يكن لديه سبب معقول، فإن ولايته تسقط، ويحق للبنت أن تختار الزوج المناسب».[4]

أما علي شريعتي، وفي سياق نظريته الفلسفية حول المرأة، والتي عكسها كتابه **فاطمة هي فاطمة**، فقد ركز على متغير "الوعي" كأساس لتأكيد هوية المرأة الإيرانية، وذلك على النحو الذي يمكنها من التعاطي "بعقل" مع المطروح من دعاوى حول تطوير وضعها؛ فالمرأة عليها أن تعي نفسها وتفردها التاريخي والثقافي، ثم تبدأ في ملاحظة أساليب اختلاف الغرب وتفرده، وتبحث في مدى ملاءمة تلك الأساليب لها ولمعطيات حياتها المختلفة عن المرأة الغربية، فإذا لم تجد تعارضاً، قلدتها رغبة في المنفعة التي ستجنى منها.

ولا يختلف موقف شريعتي عن موقف مطهري من قضية الوعي، وكيف هو حيوي ومطلوب من المرأة؛ ففي المرحلة الأولى على المرأة أن تعي ذاتها كامرأة مسلمة تمتلك قدرة وطاقة فاعلتين، وتالياً تدرك كيف صورَّها الدين: أولاً، كفرد مسلم مكلف، وما طلبه الدين منها على هذا المستوى، ثم تدرك/ تعي ذاتها داخل الجماعة: ما لها وما عليها، والأسباب الكامنة وراء التكاليف الدينية والدنيوية التي كلفت بها كفرد من جماعة.[5]

وقد اهتم شريعتي بشكل واضح بوضع امرأة الطبقة الوسطى في إيران، فبدأ نقده بتحول تلك المرأة إلى سلعة ومادة جنس في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، وهي المرحلة التي ركز فيها شريعتي على توجيه حديثه إلى المرأة وربط قضيتها بقضية الهوية في عمومها، وحاول أن يقرب المشكلة إلى الأذهان عبر عقد مقارنة بين الأم وابنتها في أسر الطبقة الوسطى، فكلتاهما تختلف عن الأخرى وتنتمي إلى تاريخ مختلف وإلى ثقافة ومجتمع مختلفين، وهو التناقض ذاته الذي يعرفه المجتمع الإيراني، وأن المرأة الإيرانية الموزعة بين التغريب والموروث تائهة، وفي حاجة إلى رمز يعيد إليها الثقة في ذاتها كامرأة مسلمة، ويساعدها على اكتشاف ذاتها واختيار طريقها. ومن أجل ذلك، فإنه يهدي إليها أنموذج فاطمة الزهراء بنت النبي ﷺ التي كانت مثالاً في الوعي على نحو ما طرحه، وكذلك مثال في الفاعلية.[6]

يعني ذلك أن الوعي الذي سعى شريعتي لإيجاده هو أن تدرك المرأة الإيرانية من هي وتميزها الحضاري، وأمانتها التاريخية في الحفاظ على نموذج فاطمة في مواجهة النماذج الأخرى التي يسوقها الغرب.

وفي سياق نقد شريعتي للإطار الفقهي الذي عالج قضية المرأة إبان الخمسينيات والستينيات، انتقد علماءَ الدين التقليديين الذين يريدون إيقاف عجلة التطور ويسعون لمصالحهم ويجهزون الفتاوى التحريضية التي تنزل العقاب بكل من يساير التغيرات التي يشهدها المجتمع، والتي كان من نتيجتها أن تحولت المرأة التي غرر إعلام الشاه بها إلى كيان مرفوض منهم لا ينتظره إلا سوء المصير الدنيوي والأخروي حسب فتاواهم، ولم يستطيعوا أن يقدموا بديلاً لأطروحة الشاه عن تطوير المرأة، تنسجم وميراث إيران التاريخي وتطورها المعاصر في الوقت ذاته، بدلاً من الاحتماء بالفُتيا في مواجهة التطور.[7]

ورصد شريعتي ثلاث فئات من النساء؛ الأولى، هي المرأة التي تتبع ما يقوله فقهاء التقليد الذين اختصروا الدين في شعائر العزاء، وأطلق شريعتي على هذه الفئة "المرأة المتبعة" في إشارة إلى التزامها بسُنن السابقين دون تطوير. والفئة الثانية، هي "المرأة المتحررة" التي تنزع منازع أوربية لا تدري في الواقع عن أوربا إلا بيوت أزيائها؛ أما الفئة الثالثة فهي "فاطمة" النموذج التي لا تشبه المرأة الأولى التي تبدو المسافة بينها وبين فاطمة كالمسافة بين فاطمة والمرأة "المتحررة" من الفئة الثانية. ويرى شريعتي أن العالم الفقيه هو السبب في هذا الوضع، لأن العالم في نظره مسؤول عن درجة الوعي وشكله في مجتمعه، فهو وكيل الإمام، ولهذا فعلمه ينهض بواجب الإمامة كما تنهض الإمامة بواجب النبوة، ويكون على العالم أن يدل الناس على طريق الإمام.[8]

واستناداً إلى إطارهما الفكري وأطروحاتها المتكاملة حول قضية المرأة، قدم كل من مطهري وشريعتي نقده لمفهوم تحرير المرأة في الغرب، وحاولا وضع بديل لهذا المفهوم في صورته الغربية.

في نقد مفهوم "تحرير المرأة"

اهتم مرتضى مطهري في تعرضه للأطروحات الغربية حول المرأة بمفهوم المساواة، أي مساواة المرأة بالرجل، وما انصرف إليه معنى المساواة وقتها داخل الخطاب الغربي من وجوب تشابه المرأة في التكليف مع الرجل لضمان تحررها، ومحاولة إعلام الشاه تثبيت هذه الرؤية. ورغم أن الإسلام يشدد على المساواة بين الرجال والنساء فإنه يرفض التشابه، والتشابه أمر غير ممكن لأنه يتعارض ونظام التكوين والفطرة. ويعلل مطهري ذلك بالأهمية الكبيرة التي يوليها الإسلام لعملية التوازن في المجتمع، هذه العملية التي لا يمكن الحفاظ عليها إلا من خلال الحفاظ

على الاستعدادات الطبيعية لدى كل من الرجل والمرأة، واستخدامها ضمن الإطار المتلائم معها.

كما خرج مطهري في تحليله لمفهوم تحرير المرأة بأن الخلفية المعرفية التي أثمرت دعاوى حقوق المرأة في الغرب، إنما هي خلفية تستبطن انتزاع الحق من مغتصب. بتعبير آخر، إن تاريخ تعاطي أوربا وقضية حقوق الإنسان، سواء في فكر الكُتّاب منذ القرن السابع عشر أو بداية السعي الفعلي لنيل تلك الحقوق، ارتبط بأن الحقوق تؤخذ من فرد يستحوذ عليها. وعندما تبلورت حقوق المرأة، فإنها ظهرت كضد لحقوق الرجل، وهذه الضدية أشبه بالمباراة الصفرية التي تعني أن منح فرد مكسباً يعني بالضرورة خسارة الآخر.[9]

أما شريعتي فيرى أن الأرضية القيمية والمعرفية التي أثمرت أفكار تحرير المرأة غربية، فمن وجهة نظر اجتماعية يرى شريعتي أن مجموعة حقوق المرأة كما صاغها النظام البهلوي في الستينيات والسبعينيات صناعة غربية، ويرى أن قضية المرأة ارتبطت في الغرب بالحداثة التي سعت في أحد روافدها – الفرويدية– لتدمير القيم الدينية والأخلاقية التي اعتُقد أنها تمثل قيداً على الإنسان. وكانت وضعية المرأة إحدى الظواهر الاجتماعية التي تم المساس بها، سواء في سوق العمل (كعمالة أرخص من الرجال)، أو في المجتمع بإضفاء صفة العلمية على الرغبات الجنسية التي لم يكن الرجل يعاني تبعاتها كالمرأة. وعلى حد تعبير شريعتي، فقد نصّبت الطبقة البرجوازية (المستفيدة من الثورة الصناعية) فرويد رسولاً لها، واعتنقت الجنس ديناً، وأصبحت الواقعية معبدها، وكانت المرأة وقيمها الإنسانية هي أول قربان يذبح على عتبة هذا المعبد، وهو الوضع الذي أدى إلى تبلور خطاب الحقوق الغربي الذي يختلف جوهرياً عن ظروف تطور المرأة الإيرانية، وتالياً لا يمكن النقل عنه.[10]

في الواقع، فإن النقد الذي وجهه مفكرو الثورة الإيرانية، عموماً، إلى دعاوى تحرير المرأة قد استند إلى تصور مفاده أن عملية نقل المفهوم من بيئة إلى بيئة تشوبها الكثير من المشكلات النظرية والعملية، ممثلة في الواقع المغاير لواقع نشأة المفهوم وسياقات تطوره.[11]

محاولات طرح بديل للمفهوم الغربي

لم يقم شريعتي بتفكيك مفهوم تحرير المرأة كما فعل مطهري، بل تعامل معه باعتباره أيديولوجية حملتها النخبة الإيرانية الحاكمة كوكيل عن الاستعمار، وربط شريعتي بين دعاوى حرية الجنس التي عرفها الغرب في الستينيات وبين مبدأ حرية المرأة، واضعاً الدعوتين في السلة نفسها، معتبرهما هدية يقدمها الغرب إلى الشرق تعويضاً عن النهب والسرقة التي يقوم بها هذا الغرب للشرق؛ فإذا كان الغرب قد حرم الشرق من الحرية السياسية والاقتصادية، فهو يعوضه من الناحية الجنسية بلا قيد ولا منع.

وقدم شريعتي حلاً مثالياً في مشروعه الفكري لمجتمع ينهض بديلاً لمجتمع الغرب أسماه "المجتمع التوحيدي". وقيام المجتمع التوحيدي، بحسب شريعتي، رهن بتعميق جذور الدين الإسلامي المعنوية كضمان ضد الاستبداد الداخلي والانتهازية الخارجية، بما تحمله الثانية من مفاهيم غريبة عن المجتمع الإيراني. ولم يقدم شريعتي حلاً مباشراً لقضية المرأة بعد أن رفض المفهوم الغربي، فهو يرى أن المجتمع التوحيدي سوف يحترم الأفراد وحقوقهم وحرية الفكر، حتى إن هذا المجتمع بتصوره سيسمح لمن يعارضون الله بالحياة والتعبير عن آرائهم.[12]

أما مطهري فقد اتخذ من نقده للأسس الفلسفية التي يقوم عليها مفهوم تحرير المرأة في الغرب مدخلاً لنظريته عن حقوق المرأة في الإسلام التي خصص لها كتاباً

يحمل الاسم نفسه، فمن مناقشة التساوي والتشابه أساسين للحقوق يرى مطهري أن الخطاب القرآني توجه للمرأة على أكثر من مستوى؛ مستوى كونها إنساناً، ومستوى كونها مؤمناً، ومستوى كونها امرأة، بينما لم يتوجه للرجل إلا بالمستويين الأولين دون الأخير، وهما اللذان تتفق معه المرأة فيما جرى فيهما من أوامر ونواهٍ وتكاليف.

ويعني ذلك أن الاختلافات الفطرية بين الرجل والمرأة ليست نقصاً في المرأة وكمالاً للرجل، بما قد يؤديه ذلك من سلسلة من الحقوق المهدرة بالنسبة إلى المرأة،[13] فالمستويات التي تتساوى فيها المرأة والرجل كمتلقيان للنص القرآني تفند هذه النظرة التي تقوم على كمال الرجل ونقص المرأة. وتصبح القضية ليست نقصاً في مواجهة كمال، «فإن الخالق لم يرد بهذه الاختلافات أن يجعل أحدهما ناقصاً، والثاني كاملاً، وبالتالي يكون أحدهما صاحب امتيازات والثاني محروماً».[14]

وفي الواقع، يمكن اعتبار جهود مطهري في هذا السياق، أي دراساته، من قبيل البحوث الموجهة علمياً ونظرياً discipline oriented، والتي تسعى للمساهمة في حل مشكلات ترتبط بالمقولات الرئيسية للعلم، وتندرج ضمن إسهامات المدارس الأكاديمية السائدة؛ مثل الماركسية الجديدة، ومدرسة فرانكفورت، والبنائية الوظيفية، بينما جهود شريعتي تحاول الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها الشباب المهتمون بالسياسة وصانعو السياسة مثل حركات البازار والتكتلات العمالية، وهذا النمط من الكتابات لا يبغي المساهمة في حل الإشكالات النظرية، ولكن قد ينتج عنها ذلك، وهي تسمى البحوث الموجهة سياسياً policy oriented ، والتفرقة بين هذين النوعين ليست حدية أو قاطعة، وإنما يمثلان خطاً متصلاً، في طرف منه التوجه الأكاديمي وفي الطرف الآخر التوجه السياسي.[15]

فعلى الرغم من أن أفكار شريعتي قد اتسمت بالحيوية والحركية والثورية، واعتباره أن الثورية والتقدمية على المستوى الفكري تبقيان بلا قيمة إذا لم تنعكسا على مستوى المسؤولية والالتزام الاجتماعيين للمثقف وعلى مستوى حركته السياسية، فقد عمد في الكثير من كتاباته إلى التقديم النظري لمفهوم الهوية وللأيديولوجية الإسلامية، وقام بتعريف عدد كبير من المفاهيم في سبيل لذلك.[16]

المرأة في خطاب الإمام الخميني

يتمحور خطاب آية الله روح الله الخميني فيما يخص المرأة حول ما يمكن تسميته تأمل الذات، وهو التأمل الذي كان يشكل محوراً انطلقت منه خطابات النهضة الإسلامية المختلفة بغض النظر عن انتماءاتها المذهبية. والذات لدى الخميني موزعة بين الماضي والحاضر، فينصرف التأمل إلى الموروث كجزء من الذات، فنجد الخميني يستحضر فاطمة الزهراء بشكل دائم، ويتجه التأمل أيضاً نحو الواقع، سواء واقع المرأة في إيران أو واقع المرأة المسلمة عموماً. وفي عقد المقارنة بين جزأي الذات (الموروث والواقع)، يحاول الخميني أن يستخرج ما يَصلُح جواباً لمعضلة المرأة في إيران، ولذا فإن خطابه عن المرأة تتداخل فيه الرموز والنماذج التاريخية مع النماذج المعاصرة، ويتداخل فيه المفهوم الشرعي مع المفاهيم الحديثة.

موقع المرأة من خطاب الخميني

لا تنفصل قضية المرأة (حقوقها، وواجباتها، ودورها، ومكانتها) عند الخميني عن تصوره العام للمجتمع الإسلامي عموماً، فثمة حضور مباشر لها في أعماله كافة. فالمرأة مفردة من مفردات مشروعه الفكري والاجتهادي تتكرر في إنتاجه المختلف، سواء قصد المرأة تحديداً أو استخدم المرأة أنموذجاً لضرب الأمثلة أو للوعظ أو للتوجيه.

ففي كتابه الشهير **الحكومة الإسلامية**، وفي سياق حديثه عن شروط الحاكم في زمن الغيبة، يتساءل الخميني: إذا لم يحدد الله عز وجل شخصاً للقيام بأمر الحكومة في ظل غياب الإمام، فهل يعني ذلك أن نتخلى عن الدين؟ بالطبع فإنه ينفي ذلك، ضارباً مثلاً بوجود صفات أساسية متى توافرت وتحققت بها كفاية الشخص للحكم تثبت له الولاية، ويكون قيّماً على الأمة لا يختلف دوره عن دور المرأة القيّمة على الصغار من الناحية الوظيفية والدور الجلل الذي تضطلع به.[17]

وقد شهد الوجود الكثيف للمرأة في خطاب الخميني تطوراً نوعياً من مرحلة إلى أخرى، فمن الحديث عن أحكام النكاح والطلاق في أربعينيات القرن الماضي، بدأ الخميني في الخمسينيات مناقشة أزمة الوعي واستعادة المرأة المسلمة لذاتها.[18]

ففي الخمسينيات، كانت معظم الأقطار الإسلامية تمر بمرحلة انتقالية لافتة، تنتقل فيها السلطة من مرحلة الاستعمار المباشر إلى مرحلة الاستعمار غير المباشر المتمثل بحكومات وأنظمة تخضع بشكل خفي لإرادة القوى الكبرى. وهذه المرحلة الانتقالية كانت تتميز بخصوصية التوق إلى الاستقلال والحرية، لكن الحركات الإسلامية بمفكريها وفقهائها كانت غارقة بالتنظير حول أولويات المرحلة، وهل هي الفكرة والثقافة والتربية الروحية والسياسية أم العمل السياسي، فكان أن احتلت الاتجاهات اليسارية في أغلب البلدان الساحة الفكرية والنضالية، هذا إضافة إلى سعي الدول القومية الناشئة إلى استيعاب التوجهات والأنشطة كافة، فصارت المؤسسات الدينية، وكذلك المفكرون، تابعة للدولة.[19]

وحين تعرضت التيارات الإسلامية لقضية المرأة في منتصف القرن العشرين آثر أغلبها التعامل مع مسألة حقوق المرأة وتطوير وضعيتها داخل المجتمعات من خلال تبني وجهة نظر يراها صاحبها "إسلامية صحيحة"؛ ومفادها أن الإسلام قد

حرر المرأة وأعطاها حقوقها، من دون أن يفسر كيف تُقرأ هذه المقـولات العامـة في ظل الواقع.[20]

وقد اختلف الخميني مـع نهـج تلـك الاتجاهـات الإسـلامية، حيـث عـد في الخمسينيات قضية المرأة أنموذجاً للمشكلة التي يعانيها المجتمع الإيراني، والتـي لا تعود فقط إلى الاستبداد السياسي بفرض العلمانية فرضاً على مجتمع متدين، بل أيضاً باستغراق أُولي العلم - يقصد الفقهاء - في أحكـام القـضايا القديمـة والمـشكلات التي كان يعيشها مجتمع سابق بظروف مختلفة عن المجتمع المعاصر.

وانبثق عن هذا التـصور أن رأى الخمينـي الوضـع في إيـران منتـصف القـرن العشرين أقرب إلى حالة من التقابل غير المتكافئ بـين النمـوذج العلـماني الغـربي في إدارة الدولة وبين الرؤية الدينية الرافضة للانفصال عن قـيم الإسـلام وقوانينـه.[21] وعلى هذا النحو، فقد شخّص الخميني قضية المرأة تشخيـصاً مركبـاً مـزج فيـه بـين مسؤولية النخبة والمجتمع معاً عن وضع المرأة، ولهذا كان حديثه عن المرأة بنداً ثابتاً في كتبه ورسائله وخطبه المتعلقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية.[22]

وفي الواقع فإن موضوعات جديدة كتعليم المرأة وعملها، قد فرضـت نفـسها على الفقه الإسلامي عموماً في مرحلة ظهور الدول القومية، ولهذا طالـب الخمينـي بالبحث الفقهي فيها في مختلف خطبه، معلاً اهتمامه بأن المرأة جزء مهم مـن الجـسد الإيراني. ومن هذه الظروف المستجدة، تعلُّم نـسبة غـير هينـة مـن النـساء، اللائـي أصبح من الصعب إبقاؤهن داخل المنازل وحرمانهن مـن رغبـتهن في المـشاركة في صنع القرار، وتشجيع نظام الشاه للنساء على السفور والاختلاط، وظهـور إعـلام ومجلات نسوية تتحدث عن تطوير وضع المرأة في إيران، إلى غير ذلـك مـن عوامـل شكلت وعياً - ولو من خلال رفضها - لدى مثقفي الطبقة الوسطي ومتعلميها.

وكان هذا يعني أن المجتهد، عند الخميني، بات مطالباً بأن يمارس عملية الاجتهاد بشكل دائم ودائب، وأن يثمر اجتهاده عن فقه عملي يغطي جوانب الحياة المختلفة، ولاسيما الجانب الذي لم يحظَ منذ عهد الشاه رضا بهلوي بالتطور الذي يليق بأهميته، وهو فقه المجتمع والدولة. وبهذا كان تميُّز الخميني عن غيره من فقهاء تلك المرحلة الذين انحسرت أغلب فتاواهم في تحريم مشاركة النساء في الفعاليات الاجتماعية.

واتساقاً مع ذلك فقد تحرك خطاب الخميني حول الاجتهاد في مسائل المرأة بين مسارين: أولهما، أن الخطاب توخى تحويل حركة الاجتهاد في أوساط العلماء والفقهاء باتجاه أكثر دينامية في التعاطي والنصوص الدينية، رابطاً إياها بالواقع. وثانيهما، أن الخطاب سار باتجاه تحضير العامة من جمهور المتلقين لقبول هذا الاجتهاد والتصورات الجديدة، وذلك عبر استخدام رموز دينية تحظى بالقداسة لضرب الأمثال وتقريب الحكم الفقهي إلى الذهنية العامة، وبذلك تتوافر أقصى أهداف حركة الاجتهاد، سواء حول المرأة أو المجتمع، ولا يكون الاجتهاد مفتوحاً نظرياً ومسدوداً عملياً،[23] وهي النقطة التي يتبدى فيها أيضاً تميز خطاب الخميني آنذاك، فالخطاب يتوجه للعامة من الطبقة الوسطى كما يتوجه للفقهاء والمثقفين، وهو يولي الجمهورَين (العامة والفقهاء) الاهتمام نفسه، لأنه بغياب جمهور العامة يكون الاجتهاد مهمة عقيمة وغير مجدية ومقطوعة الصلة بتطورات الواقع الذي هو مسار تطور الفكر.

مضامين خطاب الخميني عن المرأة

يمكن التعرض لمضامين خطاب الخميني عن المرأة عبر محورين: الأول، هو موقفه من الغرب كمقابل للإسلام، وهو ما صاغه في ثنائيته الشهيرة "الحرية/ الاستبداد"، ويكون موقع المرأة فيه موضع "مقارنة" بين المرأة في سنوات

معاداته للشاه والتمهيد للثورة. وفي هذا السياق، لم يكترث الخطاب الخميني بالرد المباشر على الرؤى الغربية للإسلام وعلاقته بالمرأة، بل عمد إلى تشييد بناء حججي دفاعي، يعتمد على مناقشة أسس حقوق المرأة في الغرب لا الحقوق نفسها، ويرفض تلك الأسس دافعاً بالعديد من الحجج، محاولاً صياغتها بطريقة يغلب فيها المنطق على الرؤية الشرعية، فهو لم يقل فقط أن حقوق المرأة في الغرب تفتقد في أصلها الرجوع إلى الغيب، ولهذا يرفضها، بل أكد أن سياق تشكلها كان سياقاً ظالماً في الغرب، وكان هذا المدخل هو المدخل الرئيسي لحديثه عن المرأة في الإسلام. فيرى الخميني أن استبداداً تعرفه الخبرة الثقافية والتاريخية الغربية، وأن هذا الاستبداد صاحبَ مراحل التطور الغربي الحديث، ولا يمكن خلع الرؤى الغربية الحديثة حول المرأة عن تلك الخبرة وتلك الثقافة، وتالياً لا يمكن اعتبار ما تحقق إنجازاً وإن بدا على هذا النحو. ويرى الخميني أن الدعوات المطلقة لتحرير المرأة كانت نتيجة للكبت والحرمان من الحرية عبر العصور الممتدة، وحيث لم تعرف الخبرة التاريخية الإسلامية هذا النمط من الكبت، فإنه لا يمكن نقل حقوق المرأة لدى الغرب للتطبيق لدى المسلمين.

ويتمثل المحور الثاني في مدخل تأصيلي تحدث فيه عن حقوق المرأة في النظام الإسلامي، ويعد طرح الخميني هذا واحداً من جملة الخطابات التي تحدثت عن وضع المرأة داخل المجتمع، أي أنه أطروحة ضمن حركة تمكين المرأة التي بدأت مع نهايات القرن التاسع عشر الميلادي واستمرت خلال القرن العشرين. وضمن هذا المدخل يضم خطاب الخميني عن المرأة حديثاً طويلاً عن مستويات مشاركتها في العمل الاجتماعي والسياسي، وعن حقوقها وواجباتها داخل النظام.

في الواقع، إن ما قدمه الخميني من محاولة تأصيله لحقوق المرأة بدأ مع اهتماماته الفقهية المرتبطة بالتجديد في الفقه الإسلامي والاجتهاد بعامة، في الموضوعات

الجديدة التي ظهرت مع تطور المجتمع كتعليم المرأة وعملها، وتميزت مرحلة ما بعد نجاح الثورة الإسلامية بوجود أنماط من الحقوق التي ركز عليها الخميني في حديثه عن المرأة (حقوق إنسانية، واجتماعية، وسياسية).[24] ولا تظهر هذه الأنماط من الحقوق في إنتاجه الفقهي قبل الثورة، الذي كان ينصب حول الحجاب والاختلاط، فضلاً عن المشاركة السياسية للمرأة بحكم الأحداث، وبحكم أن تلك القضايا كانت محل الخلاف بين نظام الشاه والمعارضة الإسلامية.

وقد بدأ الخميني حديثه عن المرأة بعد الثورة بالتأكيد على الحقوق الإنسانية العامة لها. ويعد كل من مفهومَي المساواة والحقوق من المسلمات التأسيسية التي بنى عليها خطابه حول المرأة بعد الثورة، ولاحقاً ظل كل من المفهومين محركين للخطاب حول المرأة في مرحلة ما بعد الثورة.

ومع استقرار النظام بعد الثورة بدأت مفردات الحقوق الاجتماعية تجد طريقها إلى الخطاب؛ فقدم الخميني للمرأة شروحاً حولها في أكثر من مناسبة، وتضمنت إقراراً بحقها في العمل والتعلم والملكية والحرية والاشتراط في عقد الزواج، فهو يقول: «من قال إننا نعارض عمل المرأة؟ من قال إن المرأة لا تستطيع أن تمارس المهام الرسمية؟ إن الإسلام منح المرأة من الحرية والاحترام ما لم تمنحها إياه كل الأديان والعقائد الأخرى ... النساء يتمتعن بالحرية داخل المجتمع الإسلامي. لا أحد يمنعهن من دخول الجامعات والدوائر والمجالس النيابية أبداً، بل الممنوع هو ما يأتي بالفساد الأخلاقي، سواء على المرأة أو الرجل، فهو حرام لكلا الجنسين».[25]

وقد ارتبط الحديث عن الحقوق الإنسانية للمرأة في خطاب الخميني بحديث عن حقوقها السياسية؛ فقد أكد على حق المرأة في التدخل في الشؤون السياسية، بل اعتبر أن من واجبها مشاركة الرجل في أمور السياسة؛ للمحافظة على الدين

الإسلامي والدفاع عنه وعن الشعب وعن الكيان الإسلامي، فهو يعد الدفاع واجباً على عاتق كل من يستطيع ذلك دون استثناء.[26]

مستويات حقوق المرأة عند الخميني

يمكن تتبع مستويين من خطاب الخميني حول المرأة عند حديثه عن حقوقها، وهما المستويان نفسهما اللذان يتم من خلالهما تناول قضية المرأة عموماً. الأول، يتعلق بدورها في المجتمع، أي المستوى الذي يتعلق بها مواطناً وفرداً في جماعة، وتتفاوت فيه درجة تركيز الخطاب على قضايا محددة باختلاف الظروف. فخلال الستينيات كان يركز على المشاركة السلبية للمرأة في إنهاض النظام الإسلامي بمقاطعتها نظام الشاه المستغرب بمؤسساته، بينما تميز الخطاب الذي تلا الثورة مباشرة بالتأكيد على مبدأ المساواة بين الجنسين، وكون المرأة شريكاً للرجل في إنجاح الثورة. ومع رسوخ الثورة وتشكل نظام سياسي يحتضن أفكارها، ووضوح الشكل الأوّلي للدولة بمؤسساتها، أضيف إلى الاعتراف بدور المرأة الرائد في إنجاح الثورة دورها في المشاركة في مؤسسات النظام الإسلامي، فركز الخطاب على مشاركة النساء في مؤسسات النظام بكثافة لإنجاحها.

أما المستوى الثاني فيتعلق بالمرأة كسيدة مسلمة يخاطبها الخميني باعتباره فقيهاً يوجهها إلى صحيح دينها، ويدخل في هذا المستوى حديثه عن زواج المتعة والميراث وحقوق المرأة السياسية وما إليها، كاستمرار لخط كان الخميني ينتهجه منذ المرحلة التي سبقت الثورة. وتراجع هذا المستوى في المرحلتين الأخيرتين أي قبيل الثورة وبعدها،[27] حيث تمحورت اهتمامات الخميني عموماً - ومنها ما يتعلق بالمرأة - حول السياسة، وغلب الطابع الفكري لديه على الفقهي.

يزخر هذا المستوى بالعديد من مؤلفاته الفقهية التقليدية في الخمسينيات والستينيات، وتقع ضمن إنتاجه كأستاذ في الحوزة العلمية. أشهر هذه المؤلفات كتابا **شرح المسائل**، و**تحرير الوسيلة**، إضافة إلى الفتاوى التي لم ترد في كتب، والتي كان تلاميذه في الحوزة العلمية بمدينة قم يوجهونها إليه فيجيب عنها ارتجالاً.[28]

بيد أن المستويين السابقين من الخطاب كانا يتداخلان أحياناً؛ فتأكيد الخطاب على الدور الخاص للمرأة داخل الأسرة يتداخل والدور العام، وإن لم ينف أي منهما الآخر. والتداخل المقصود هنا بين العام والخاص يعني التلازم في الخطاب بين المرأة أمّاً وزوجة (أدوار خاصة وتقليدية)، وبين المرأة فاعلاً في المجتمع ومواطناً يشارك في الانتخاب، أي أن دور المرأة أمّاً وزوجة في خطاب الخميني لم ينف دورها العام.

وفي جميع الأحوال، يمكن حصر الأدوار التي عرفها خطاب ما بعد الثورة في اثنين: دورها أمّاً وزوجة، ولاحقاً دورها "مجاهدة" بعد نشوب الحرب ضد العراق،[29] وكان لكل دور حقوقه التي نص عليها.[30]

موقف الخميني من الولاية العظمى للمرأة

فتح الخميني أمام المرأة المشاركة في الحياة العامة، ناخبة ومرشحة في الانتخابات وموظفة (تلتزم بقواعد النظام الإسلامي)، بمعنى أنه أقر لها بالولاية العامة، ولم يتحدث عن مسألة الولاية العظمى سواء قبل الثورة أو بعدها في كتبه. ورغم ما ورد من استشهاد للخميني يدين فيه إلغاء شرط الذكورة في المرشح، فإنه حين وضع شروط الزعامة لم تكن الذكورة واحدة منها، ففي كتابه **البيع** حدد شروطاً ثلاثة لمن يتولى الزعامة؛ هي: «العلم بالقانون (ومقصوده أن يكون الحاكم مجتهداً)، والعدالة، والكفاية (أي قدرته على القيام بما أُنيط به)».[31]

وكان تولي المرأة الولاية العظمى قد شهد اهتماماً كبيراً مع تقدم عدد من السيدات لانتخابات رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 2001، ورفضهن من قبل مجلس صيانة الدستور المخول له قبول المرشحين. وجاء الرفض لكونهن نساء، لوجود المادة 115 في الدستور الإيراني التي تنص على أن يكون المرشحون "رجالاً". لكن ما حدث أن الجدل تطور، وأعيد تفسير مادة الدستور على أن لفظة "رجال" الواردة بالدستور تعني وفقاً للثقافة الفارسية الفرد، الذي يحتمل أن يكون رجلاً أو امرأة.[32] ولو أن الخميني صرح أو أفتى بحرمة الترشح لهذا المنصب لكان ذلك محور الجدل الذي أثير إلى وقت قريب. وعليه، فإن صمت الخميني كفقيه يُفسَّر على أساس من القاعدة المعروفة، بأن ما لم يرد بشأنه رأي قاطع بتحريمه فهو مباح.

وقد وضع الخميني شروطاً محددة لاشتراك المرأة في الحياة العامة في نظام ما بعد الثورة، وعد هذه الشروط سياجاً يحفظ النظام ويؤطر حقوق المرأة، ويحول دون النكوص عنها والعودة إلى الوضع الذي كان سائداً في الستينيات والسبعينيات. وأبرز هذه الشروط على الإطلاق كان الالتزام بالزي الإسلامي.

ومن الضروري الإشارة إلى أن الخميني في المرحلة التالية مباشرة للثورة لم يفرض صراحة "الزي الإسلامي". وعلى حين تركز حركات إسلامية فكرية على الحجاب بشكل يختزل الإسلام فيه، تعرض الخميني له في عشر صفحات من بين 216 صفحة هي مجموع خطبه في قضايا المرأة.[33] وجاء فرضه بشكل غير مباشر في المجتمع، بحديث الخميني عن إغلاق فرص العمل أمام السافرات (غير المحجبات)، فغير المحجبة عنده غير مقبول مشاركتها في فعاليات النظام ومؤسساته، فهو يقول: «لن يسمح للنساء المتبرجات بالعمل في الدوائر الإسلامية، فلتعمل المرأة ولكن بالحجاب».[34]

وعندما بدأ الخطاب يتجه إلى فرض الحجاب، أعطى الخميني النساء مساحة من الحرية في اختيار شكله، ولم يفرض شكلاً معيناً له،[35] واستخدم عبارات فضفاضة حول لزومية الحجاب، وقادت هذه " الفضفاضية " تدريجياً إلى تحول "الشادور" إلى شرط لخروج المرأة من المنزل في إيران، إذ بدأ فرضه بمنشور رسمي في صيف 1980،[36] دون أن يبدي الخميني أي انزعاج، وبدا أن فرض الحجاب راق الخميني الفقيه، وانسجم وصِفة "الإسلامية" الملازمة للنظام الذي أنهضه.

شرط آخر يضعه الخميني للمرأة هو لزومية اشتراكها في إعمار النظام الإسلامي، فكل خطبه الموجهة إلى المرأة بشكل خاص أو إلى الشعب الإيراني عامة تؤكد أنه من الواجب (فرض عين) على كل امرأة أن تعمل لإظهار الولاء للنظام الإسلامي، سواء من داخل المنازل (بتنشئة الأطفال على قيم النظام الإسلامي) أو من خارجها (بالعمل ضمن مؤسسات النظام)، فهو يقول: «ينبغي للمرأة المساهمة في تقرير مصيرها. لابد للنساء في الجمهورية الإسلامية من المشاركة في الانتخابات، فكما أن للرجل حق الانتخاب فكذلك المرأة. وعلى الشعب الإيراني جميعاً، سواء النساء أو الرجال، العمل على الإعمار، ولا نتصور أن تقف مخلصة للثورة وللإسلام موقفا سلبياً من المشاركة في الإعمار».[37]

المرأة في خطاب الإصلاح

كان الخطاب الإصلاحي، الذي ذاع مع وصول محمد خاتمي إلى سدة رئاسة الجمهورية في العام 1997، حركة تصحيح وتجديد، استهدفت أفكارها استمرار النظام الإسلامي وتطويره عبر المواءمة بينه وبين العصر، في وقت عولت فيه آراء عدة على هرم النظام الإسلامي وترنحه تحت وطأة الضغوط المجتمعية الداخلية والعولمة الثقافية.

وقد أدى ذيوع الخطاب الإصلاحي في الساحة الإيرانية إلى تقوية العناصر المنادية بالمزيد من حرية المرأة في المجتمع الإيراني. وقاد ذلك إلى تفعيل دور الجمعيات النسوية التي كانت موجودة منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية، كما أدى إلى تضاعف عدد تلك الجمعيات، وسعيها - بتأثير من أفكار خاتمي عن الحرية - إلى الدفع بمطالب المرأة للتحقق، وإلى تغيير أجندتها نحو المزيد من توعية المرأة وتغيير صورتها لدى نفسها، والسعي إلى تنمية تستند إلى فلسفة الحرية المنضبطة بالمبادئ الإسلامية.

الملامح العامة للخطاب الإصلاحي حول المرأة

يمثل الخطاب الإصلاحي تغيراً واضحاً في المنظومة الفكرية للنظام الإسلامي. وقد حظيت المرأة بمكانة خاصة لدى هذا الفكر، الذي أنتج أطروحات ورؤى جديدة حول دور المرأة ومكانتها في المجتمع. ويتميز الخطاب الإصلاحي تجاه المرأة بسمات عدة، تختلف بشكل واضح عن السمات الخاصة بالخطاب الثوري تجاه المرأة.

وتتمثل السمة الأولى في أن هذا الخطاب في أغلب تنويعاته لا يشير إلى المرأة صراحة، بل يأتي ذكرها بشكل ضمني، أو يختفي ذكرها تماماً، ويكون مسكوتاً عنه حينما يتحدث عن الفئات المهمشة في بعض الأحيان، حيث تقوم الذهنية الإيرانية بتفكيك جماعة المهمشين إلى عناصرها الشباب والمرأة. ويمارس الخطاب هذا التضمين بشكل واع ومقصود، فقد عبَّر عدد من الإصلاحيين البارزين عن رفضهم تناول قضايا المرأة بشكل منفرد، أو تخصيص وزارة لها. وكانت معالجة وضعية المرأة في سوق العمل مثلاً، تتم عبر تناول البطالة ومشكلات التوظيف في المجتمع الإيراني عموماً، لأن التعامل المنفرد يخلق انطباعاً بوجود مشكلة كبرى مرتبطة بوضع النساء في الجمهورية الإسلامية.

وفي هذا السياق، أكد خاتمي أن التعامل مع المرأة انطلاقاً من التخصيص يكرس الانقسام، والفئوية في التعامل مع قضايا المرأة، إذ يقول: «إنني لا أحبذ كثيراً أن نمتلك أقساماً خاصة بالنساء في المجالات المختلفة، وبالطبع فإنه في وسع النساء كبقية الشرائح والقطاعات أن يعمدن بمحض إرادتهن إلى تأسيس اتحادات وما شابه من الأنشطة الخاصة بهن، لكن امتلاكنا في مجال ما قسماً أو مؤسسة خاصة بالنساء يعكس مع الأسف مشاكل النساء أكثر وتحتاج إلى أسلوب خاص لتناولها».[38]

وبهذا التصور، يمثل الفكر الإصلاحي امتداداً لرؤية شريعتي التي رأت أن معضلة المرأة الإيرانية تتمثل في نظام مستبد ضيع هويتها، وبالتالي لم يتوجه شريعتي إليها بشكل مستقل عن بقية فئات المجتمع. والخطاب الإصلاحي يلتقط الخيط ذاته، ويصوغ معادلة جديدة هي أن المرأة في إيران، والمرأة المسلمة عموماً، جزء من أزمة ثقافية وفكرية أوسع، وأن معالجة مظاهر استضعافها تتجاوز المرأة إلى إصلاح المجتمع كله، وعليه فإن المرأة جزء مضمَّن في مجمل المشروع الإصلاحي.

أما السمة الثانية للخطاب الإصلاحي حول المرأة فتتمثل في أنه خطاب ذو مرجعية، يؤكد على ثوابت الثورة الإسلامية جنباً إلى جنب مع أولويات التطوير والانفتاح، حيث تمثل إسهامات آباء الثورة ركائز أساسية لهذا الخطاب، ويستخدم الخطاب هذه الأسس لشرعنة مطالبه. كما يجعل هذا الخطاب من القانون والدستور أسساً ومرجعيات عند مطالبته بالتغيير والإصلاح، ويحكّمهما كثيراً في منازلاته مع الفكر المحافظ، بل إن خاتمي يرى أن رفض الدستور مسألة خطيرة، حيث يقول في هذا الصدد: «رفض الدستور سيؤدي إلى الفوضى أو الاستبداد. وللتخلص من هذه التبعات الخطيرة لا خيار أمامنا سوى القبول بمبدأ النظام الذي صادق عليه الشعب، ونطمح بالطبع إلى نظام يبادر فيه المؤمنون بالمعايير التنظيمية القائمة إلى منح المعارضين حق التعبير عن وجهات نظرهم».[39]

وهذا المنحى، لاسيما لدى خاتمي، يعد نوعاً من التصالح الشكلي بين المشروعية الدينية (التي يجسدها شخص الخميني مثلاً) والمشروعية المدنية التي نظّر لها خاتمي وبنى عليها مشروعه الإصلاحي برمته، حيث يحتل استنهاض مجتمع مدني قوي مساحة كبرى من كتاباته واهتمامه. وفي هذا الإطار يطرح الخطاب الإصلاحي قراءة جديدة لأفكار رموز الثورة كالخميني ومطهري،[40] ويشار في هذا السياق إلى أن خاتمي أكد، عندما شطبت أسماء عدد من السيدات اللائي رشحن أنفسهن للانتخابات الرئاسية في العام 2005، أن الإمام الخميني، الذي كان يقر بدور النساء في إنجاح الثورة، ما كان ليقبل أن يؤدي الجدل حول حق النساء في الترشح للرئاسة إلى قول رجال دين بدونية تفكير المرأة أو نقصها الفطري.[41]

وتتمثل السمة الثالثة للخطاب الإصلاحي حول المرأة في أن هذا الخطاب في شقه الفقهي لا يقدم اجتهاداً جديداً لتفعيل وضع المرأة في المجتمع، بل إنه في تأكيده على أهمية المواءمة بين الدين والعصر شُغِل بالتشديد على أهمية التفرقة بين الإسلام ومحاولات فهمه وتفسيراته، ونزع العصمة عن تلك التفسيرات.

وفي الواقع، فإن ذلك نابع من أن خاتمي نفسه، وهو رمز التيار الإصلاحي، لم يجتهد في كتاباته في الأصول الفقهية أو حتى في الفروع، رغم خلفيته الفقهية وتخرجه في الحوزة، ولم يقدم الخطاب الإصلاحي عموماً اجتهادات "فقهية" جديدة حيال قضايا مهمة عاصرها الخطاب وأثارت إشكالات فقهية. ويلتقي الخطاب الإصلاحي في هذا الملمح مع خط عام في إيران حتى لدى الجانب المحافظ عبّر عنه مرشد الثورة علي خامنئي بقوله: «البعض قد ينزلق إلى بحوث منحرفة تحت مظلة الدفاع عن حق المرأة؛ كأن يعمد إلى إثارة مسائل من قبيل مسألة الدية وما يحذو حذوها. .. إن رأي الإسلام في شؤون الأسرة صريح أيضاً وواضح. وليس ثمة فائدة تجنى من إثارة مثل هذه الموضوعات، ولا يتمخض عنها سوى اللف والدوران وإيجاد الانحراف في الأذهان».[42]

من هذا المنطلق، يمكن القول إن جهود الخطاب الإصلاحي قد تركزت حول تقديم تشخيص فلسفي، وليس شرعياً، لمشكلة المرأة المسلمة. وعليه، لم يُحدث الخطاب الإصلاحي نقلة نوعية في الاجتهاد حول مسائل المرأة، فهو يرى أن قضاياها تقع بين قطبين؛ تمثل التقاليد المتسترة بالدين أحدهما، ويمثل الطرح النسوي الغربي المخالف للخصوصية الحضارية الإسلامية القطب الآخر. والمسكوت عنه في الخطاب هو حاجة المرأة المسلمة إلى عملية مراجعة للدين والتراث، بحيث يتحدد الديني من الدنيوي.

وعلى الرغم من أن هذه السمات للخطاب الإصلاحي تجاه المرأة تجعل منه خطاباً واحداً متماسكاً، فإنه يمكن من خلال استقراء مصادر وطروحات هذا الخطاب، تصور وجود خطابين فرعيين داخل الخطاب الإصلاحي، ويمكن أن ترسّم العلاقة بينهما على هيئة دائرتين متداخلتين؛ ثانيتهما تستوعب الأولى دون أن تشير إليها صراحة، وتتعامل معها كمعطى بديهي.

الخطاب الأول، هو ذلك الذي يرى أن الإصلاح المرجو للمرأة يعني بالأساس المزيد من تطوير الظروف المرتبطة بوضعها في المجتمع (صحة، وتعليم، وعمل)، وتالياً يصوغ تصوراته عن المرأة في المجتمع الإيراني على هيئة مطالب. ويشمل هذا النمط من الخطاب كماً كبيراً من الإحصائيات، التي تشير إلى طموح لدى المرأة والإصلاحيين، أكثر من تعبيرها عن شعور بالغبن. ولا ينكر هذا الخطاب وجود تطوير في وضع المرأة، لكنه يطالب بالمزيد. ولهذا، فإن موضوعات مثل رفع مستوى النساء في مجالات الصحة والعمل والتعليم تعد بنوداً ثابتة في برامج مرشحي التيار الإصلاحي، وبخاصة أصحاب هذا النمط من الخطاب.[43] ويلتزم بهذا النمط من الخطاب الفئة القريبة من الحوزة، والتي تحتل موقعاً معتدلاً بين أطروحات الإصلاح الراديكالي والتوجه المحافظ التقليدي.

أما الخطاب الثاني فيركز على تغيير الأسس الثقافية التي تقوم عليها معالجات قضايا المرأة. ويتجسد هذا النمط في خطاب أكثر الأكاديميين، كخاتمي نفسه وعدد من مستشاريه. ويستعين هذا الخطاب بتحليل الأسس والمرتكزات التي تبنى عليها التصورات حول المرأة، ويطالبون برد الصورة المكونة عنها إلى أصلها المعرفي. ولا يقنع أصحاب هذه الرؤية بمجرد تولي المرأة مناصب عليا، فخطابهم يبدأ من تصور أن تغيُّر وضع المرأة رهن بتغير ثقافة المجتمع، ولذلك أولى خاتمي والمقربون منه أهمية كبرى للصحافة بحكم ما تقوم به من دور تثقيفي، فنشطت في عهده الصحافة النسوية التي تعرض لأوضاع المرأة في المجتمع وتنتقدها.

كما تحتل إعادة قراءة التاريخ مكانة مرموقة في رؤية خاتمي لشروط تحسين وضع المرأة، وشروط تقوية الشعوب في مواجهة الساسة، ففي كتابه **الدين والفكر في شراك الاستبداد** يعرض لمسار الفكر السياسي عند المسلمين بشكل عام، مستخدماً مصطلحاً معبراً هو "الفكر السياسي للمسلمين" وليس "الفكر السياسي الإسلامي"، باعتبار أن المسلمين يقرؤون الإسلام ويفسرونه فينتجون فكراً سياسياً يكون صوابه ورشده أو انحرافه وضلاله بمقدار التزامهم بالإسلام وفهمهم له، فتتعدد القراءات وتختلف ولكنها تنتسب إلى الإسلام. والحقيقة التي أراد خاتمي أن يركز عليها أن تلك القراءات تنتسب إلى المسلمين، وقد تقترب أو تبتعد أو تتطابق أو تختلف كلياً مع الإسلام، وأن عدداً منها استخدم لإخضاع فئات داخل المجتمع الإسلامي، مثل المرأة، تحت ستار ديني.[44]

الفصل الثالث

السياق المجتمعي لمشاركة المرأة بعد الثورة

كرس النظام الإسلامي في إيران فور قيامه حقوق المواطنين وحرياتهم، في الدستور والقوانين التي سُنت بعد ذلك، وقد نصت المنظومة التشريعية على مشاركة الأفراد (رجالاً ونساءً) في العمل العام، وقيامهم بالرقابة على أداء السلطات، وكان ذلك من بين أهم ما بشر به الخميني قبل الثورة وما افتقدته الحياة السياسية في إيران في عهد الشاه، وإن لم يَحُل ذلك فعلياً دون الافتئات على بعض تلك الحقوق بحكم تعدد مراكز القرار في النظام الإسلامي، وتداخلها، بل وتعارضها أحياناً.

وفي هذا الفصل سيتم التعرض لثلاث قضايا، هي: وضع المرأة في الدستور الذي سنه النظام الإسلامي، والتشريعات والقوانين التي تم سنها في ظل النظام الإسلامي بهدف تفعيل دور المرأة، وتطور وضع المرأة في المجتمع.

الدستور

جاء دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية متأثراً بالثورة إلى حد كبير، فغلبت عليه الصيغ الحماسية.[1] وقد تضمن الدستور العديد من النصوص الدافعة إلى مشاركة المرأة في الحياة العامة. وجاءت مواد الدستور المرتبطة بالمرأة على ثلاثة أنماط؛ أولها ما يتعلق بالمرأة بشكل مباشر ويخصها وحدها، وثانيها ما يعالج قضايا مرتبطة بالمرأة، كالأسرة والتربية، وإن لم يتحدث عنها بشكل مباشر، وآخرها المواد التي تتوجه إلى عموم الإيرانيين، ومن ضمنهم بطبيعة الحال المرأة.

بالنسبة إلى مواد الدستور المتعلقة مباشرة بالمرأة والتي تخصها، فقد ضمت المقدمة جزءاً خاصاً بها تحت عنوان "المرأة في الدستور" جاء فيه: «في بناء الأسس الاجتماعية الإسلامية تستعيد الطاقات البشرية، والتي ظلت حتى الآن في خدمة الاستغلال الأجنبي، هويتها الحقيقية وحقوقها الإنسانية. وخلال هذه الاستعادة، فإن المرأة باعتبارها عانت المزيد من ظلم المجتمع الطاغوتي، فمن الطبيعي أن تنال القسط الأوفر من هذه الحقوق. فالأسرة هي اللبنة الأساسية للمجتمع والمهد الطبيعي لنمو الإنسان وتساميه وتقدمه... وعلى الحكومة الإسلامية أن توفر الأرضية اللازمة لنيل هذه الغاية. وبهذا المفهوم عن الأسرة تخرج المرأة عن كونها شيئاً جامداً أو أداة عمل تستخدم في إشاعة روح الاستهلاك والاستغلال، وضمن استعادة المرأة مسؤولية الأمومة المهمة والقيمة، فإنها تعقد العزم على تربية الإنسان المؤمن، وتشارك الرجل في ميادين الحياة العملية. وتتقبل المرأة تالياً مسؤوليات أكبر وتحصل بنظر الإسلام على قيمة وكرامة أرفع».[2]

ونصت المادة الحادية والعشرون، وهي الأكثر تفصيلاً فيما يتعلق بالمرأة، على أن: «الحكومة مكلفة ضمن إطار الموازين الإسلامية بتأمين حقوق المرأة من جميع الجوانب، والقيام بما يلي:

- توفير الظروف المناسبة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها المادية والمعنوية.
- دعم الأمهات وحمايتهن وبخاصة في مرحلة الحمل والحضانة، ورعاية الأطفال الذين لا معيل لهم.
- إيجاد المحاكم الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائها.
- توفير ضمان خاص للأرامل والعجائز وفاقدات المعيل.

- منح القيمومة للأمهات الصالحات على أولادهن، عند فقدان الولي الشرعي، في سبيل رعايتهم». [3]

وبالنسبة إلى المواد التي عالجت قضايا تتصل بشكل مباشر بالمرأة كقضايا الأسرة، فهي محدودة وتركز على الدور الأمومي للمرأة، فقد نصت المادة العاشرة مثلاً على أن: «الأسرة هي نواة المجتمع الإسلامي، فيجب أن يكون هدف القوانين والقرارات والبرامج المتعلقة بالأسرة منصباً على تكوين الأسرة وحماية قداستها، وتمتين العلاقات الأسرية على أساس الحقوق والأخلاق الإسلامية». [4]

أما المواد الواردة بصيغ عامة وموجهه لـ "جميع" الإيرانيين فهي كثيرة، يؤكد بعضها على أنه لا فرق فيما ينص عليه بين الرجال والنساء، في إشارة ضمنية إلى تمتع النساء بالحقوق الواردة بالمادة المعنية أو التزامهن بما ورد فيها من قواعد. ويتوجه بعض المواد بصيغة عامة إلى الجميع، ويسكت عن مساواة المرأة بالرجل في التمتع بما تقره من حقوق؛ فالمادة الثالثة على سبيل المثال تنص على: «إسهام الناس عامة في تقرير مصيرهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي». [5] وتنص المادة الرابعة عشرة من الفصل الثالث على أن: «حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية ملزمة بتوفير جميع المتطلبات الكفيلة بالوصول إلى تأمين حقوق الأفراد كافة من النساء والرجال، وتوفير الأمن القضائي العادل، والمساواة أمام القانون لجميع الناس». وتنص المادة العشرون على أن: «حماية القانون تشمل جميع أبناء الشعب، نساء ورجالاً، بصورة متساوية، وهم يتمتعون بجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في إطار الموازين الإسلامية». [6]

وعموماً يتضح من الاستعراض السابق، أن التفصيل والتحديد إنما شمل الحقوق الاجتماعية للمرأة؛ في مسائل كحضانة الأطفال، وتأسيس محاكم الأسرة،

والحق في التعليم والعمل وما إليها، دون أن تنال الحقوق الاقتصادية والسياسية التأكيد ذاته، بل إن تناولها جاء أقرب إلى الصيغ التعميمية، كما عانى بعضها من الالتباس والتضارب على مستوى الصياغة؛ فقد نصت المادة العشرون المشار إليها سابقاً، على أن الجميع، رجالاً ونساءً، متساوون في التمتع بالحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بينما تشير المادة 115 من الدستور في صدارتها إلى ما يلي: «يُنتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتدينين السياسيين الذين تتوافر فيهم الشروط التالية...»،[7] وقد أثارت هذه المادة جدالاً كثيفاً حول تفسير لفظ "الرجال" الوارد فيها، والذي يحتمل معنى عاماً هو الأفراد، ومعنى خاصاً هو الذكور، والأخير هو المعنى الذي رجحه عدد من رجال الدين.

الإطار القانوني

أقر النظام الإسلامي مجموعة من القوانين التي استهدفت دمج المرأة في الحياة العامة، وفقاً للرؤية الجديدة المستقاة من الأسس الدينية لهذا النظام. واللافت في هذا السياق، أن النظام الإسلامي لم يلغ جميع القوانين المدنية المتعلقة بالمرأة التي أقرت في العهد السابق للثورة، وربما يعود ذلك إلى تخوف النظام الجديد من حدوث فراغ تشريعي مفاجئ تترتب عليه عواقب لا يتحملها نظام حديث الوجود، فضلاً عن أن عدداً من هذه القوانين لم يكن مخالفاً للشريعة الإسلامية التي عدها الدستور مصدر التشريع، فقد استمر سريان عدد من القوانين الخاصة بالأمن الاجتماعي ومكانة الأسرة ومكافحة العنف ضد المرأة.

وفي الوقت الذي قام فيه النظام الإسلامي بالإبقاء على هذه القوانين المرتبطة بالمرأة، الموروثة عن عهد ما قبل الثورة، فإنه ألغى عدداً من القوانين التي كانت سارية، من أجل إحداث توافق بين المنظومة القانونية والأسس الدينية للنظام

الجديد، وعلى سبيل المثال، فقد ألغي العمل بقانون الأسرة أو حماية العائلة، وتم سن قانون جديد خفّض بمقتضاه الحد الأدنى لسن الزواج للفتيات ليصبح تسع سنوات، كما تم خفض الحد الأدنى لسن الزواج بالنسبة إلى الذكور أيضاً إلى خمسة عشر عاماً. وأطلق القانون الجديد حق الرجل في تطليق زوجته، تأسيساً على رأي سابق للخميني في أثناء مناقشة البرلمان في العام 1967 لقانون الأسرة، اعتبر بمقتضاه المطلقات بحكم من محاكم الأسرة متزوجات وقتها، وبالتالي فإن إقدامهن على الزواج ثانية يعد زنى.[8]

والمهم في هذا السياق ما سنه النظام الإسلامي من قوانين جديدة مرتبطة بالأسرة؛ مثل قانون الإعالة الذي تتقاضى على أساسه المرأة المطلقة أو الأرملة أو العاجز زوجها عن العمل إعالة (قانون نظام موازنة الدفع، المادة التاسعة توضيح البند الثاني، الصادر بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 1991)، وقانون ضمان النساء والأطفال فاقدي المعيل (الصادر بتاريخ 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1992، وتعديلاته عام 1995)، وقانون تعديل المقررات المتعلقة بالطلاق، وتعيين المقررات التي تحدد الطلاق (قرار الطلاق الصادر في عام 1992 الذي ينص على إلزام الرجل قبل الطلاق بدفع مبلغ تحدد مقداره المحكمة كأجور لقاء أعمال الخدمة المنزلية وتربية الأولاد التي أدتها المرأة طوال مدة وجودها في بيت الزوجية).

كما تم سن عدد من القوانين واللوائح الجديدة المرتبطة بالعمل، هدفت إلى تسهيل ظروف عمل النساء، ومراعاة ظروفهن الخاصة، والتأكيد على مساواة النساء بالرجال في الأجور كقاعدة لعمل المرأة في النظام الإسلامي، حيث نص قانون العمل الصادر بتاريخ 19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1990، على أنه عند أداء الرجل والمرأة عملاً متساوياً في ظروف متشابهة في مصنع واحد، يجب دفع أجور متساوية لهما؛ ومنع تكليف النساء بأعمال شاقة ومضرة، وكذلك منع حمل أثقال أكثر من الحد

المسموح به للنساء (المادة 77). كما نص القانون على حرية المرأة في اختيار العمل في المكان الذي تراعي فيه حرمة أسرتها، ومنع تكليف النساء العاملات دون سن 18 سنة بأعمال شاقة ومضرة، ومنع العمل الليلي للنساء والعاملات دون سن 18 سنة، ومنع عمل النساء الحوامل قبل ستة أسابيع من الولادة حتى أربعة أسابيع بعدها، وإفساح رب العمل المجال للنساء المرضعات لإرضاع أولادهن، وإتاحة الفرصة أمام النساء المتزوجات لاختيار نظام نصف العمل بنصف أجر.[9]

واستحدث النظام الإسلامي عدداً من القوانين المتعلقة بالأوضاع الصحية للمرأة؛ مثل قانون تأسيس منظمة تأمين الخدمات الصحية لعوائل مستخدمي الدولة، وتخصيص فروع الأمراض النسائية والولادة للمتقدمات من الإناث (مادة واردة في قانون تأسيس وزارة الصحة والعلاج والتعليم الطبي، الصادر بتاريخ 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1985)، وقانون قبول النساء في الفروع الطبية التخصصية وتعيين سهم لهن فيها (الصادر بتاريخ 27 أيلول/ سبتمبر 1985)، وتأسيس مراكز تأهيل للفتيات تتناسب وسلامة نضجهن الجسمي والروحي.

تطور وضع المرأة في ظل النظام الإسلامي

تشكل النساء في إيران ما يزيد على 55٪ من إجمالي عدد السكان، أي يزيد عدد النساء في إيران على 40 مليون نسمة،[10] وتشير بيانات البنك الدولي إلى أن متوسط العمر المتوقع للمرأة في إيران عند الميلاد هو 70 عاماً، مقارنة بـ 68 عاماً للرجل، وذلك في عام 2002.[11] وكان العمر المتوقع للمرأة، حتى نهاية السبعينيات، 63 عاماً.[12] وقد تحسنت المؤشرات الديمغرافية بفعل تحسن الخدمات الأساسية، وارتفاع الوعي الصحي، ولاسيما في الريف الإيراني الذي كانت ترتفع فيه نسبة الوفيات في السابق بفعل الأمراض والتلوث.

وسيتم التعرض فيما يلي لتطور وضع المرأة في مجال التعليم والثقافة من ناحية ومجال العمل من ناحية أخرى، حيث إنه من المستقر أن تطور وضع المرأة في هذين المجالين يؤثر في دورها في الحياة السياسية، فلو أن الوضع كان سيئاً على هذين الصعيدين لاتجهت مشاركة النساء بهدف الدفع بالنظام لضمان تحسين أوضاعهن فيهما، ولو أن أوضاع النساء في التعليم والعمل جيدة لاتجهت المشاركة لتثبيت هذا الوضع والحصول على المزيد من المكاسب.

التعليم والثقافة

أولى النظام الإسلامي التعليم أهمية خاصة، ورفع شعار "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" طوال العقد الأول من الثورة. وقام الإعلام بتعبئة الأفراد خلف هذا الشعار، وكان الخميني يؤكد عند حديثه عن العلم على أن نظام الشاه لم يشأ أن يعلِّم الأفراد مخافة أن يطالبوه بحقوقهم، والنظام الإسلامي خلافاً لذلك يتبنى التعليم والثقافة ويشجع عليهما.[13]

وتم إنشاء العديد من المدارس الليلية لتعليم كبار السن وربات البيوت، التي يتطوع الشباب للتدريس فيها، وعُدَّ ذلك واحداً من مشروعات قومية متعددة تبناها النظام في عقده الأول، وكانت البيانات الرسمية تؤكد على أن هذا المشروع يهدف إلى رد الجميل لمن ساهم في الثورة وبخاصة النساء، كما كان الخميني يطالب الأزواج بمساعدة زوجاتهم على الالتحاق بتلك المدارس، ورعاية الأبناء لحين عودة الأمهات من المدارس.[14]

وقد أثمر التركيز على تعليم النساء تطورات ملموسة كان النظام يباهي بها، وتشير الإحصائيات إلى أن نسبة المتعلمات في بداية الثورة كانت 37٪ من إجمالي عدد النساء،[15] وشهدت تلك النسبة تصاعداً واضحاً منذ الثمانينيات، مع إنشاء المدارس

في القرى، وتسهيل التحاق الفتيات بالجامعات بإنشاء بيوت للطالبات القرويات في المدن تشرف عليها الدولة وتدعمها.

وتشير الإحصاءات المبينة في الجدول (1)، في الملحق، إلى أن نسبة النساء اللاتي يعرفن القراءة والكتابة ممن تزيد أعمارهن على 15 عاماً بلغ نحو 70.2٪ من إجمالي النساء عام 2001، مقارنة بنحو 83.8٪ بالنسبة إلى الرجال. وتبلغ نسبة الإناث المسجلات في المدارس الابتدائية نحو 98٪ من إجمالي عدد النساء في سن التسجيل للفترة 2000– 2001، ويبلغ معدل الإناث المسجلات في المدارس الثانوية نحو 68٪ من إجمالي النساء في سن التسجيل وذلك في الفترة 1995–1997.[16]

وعلى الرغم من اتهام النظام الإسلامي للنظام الشاهنشاهي بإهمال الريف، وإنشاء النظام الإسلامي للعديد من المدارس في القرى خلال الثمانينيات، فقد ظلت هناك فجوة تعليمية كبيرة بين نساء الريف ونساء المدن في عهد الدولة الإسلامية، وتشير الإحصائيات إلى أن ثمة تباينات مناطقية في أعداد التحاق الفتيات بالمدارس، ففي حين أن النسبة العامة للالتحاق بالمدارس للفتيات تبلغ 98٪، فإنها تتباين بدرجة كبيرة بين المقاطعات، فتتراوح النسبة ما بين 99٪ في طهران، و84٪ في سيستان وبلوشستان،[17] ولهذا اعتمدت الدولة منذ منتصف التسعينيات مشروع تعليم البنات المتأخرات عن الدراسة، ولاسيما في مناطق العشائر الرُّحل التي تنخفض فيها نسب تعليم المرأة أكثر من غيرها، وذلك لتضييق الفجوة بين تعليم الإناث في مختلف المناطق.[18]

وليست التباينات المناطقية في تعليم الفتيات هي المأخذ الوحيد على النظام التعليمي؛ إذ تشير بعض الدراسات إلى حرمان المرأة من تخصصات محددة بعد الثورة، دون سند شرعي أو قانوني. فمن بين 54 فرعاً في العلوم التجريبية، حظر

عليها 18 فرعاً، شملت الجيولوجيا والطب البيطري. وخصصت نسبة للنساء في فروع أخرى لا يتم تجاوزها، مثل فروع الأشعة والعلاج الطبيعي وطب الأسنان، وتراوحت النسبة ما بين 20 و50٪. وعلى الرغم من عدم وجود قيود على دراسة النساء للعلوم الإنسانية، فإنهن لم يتخصصن إلا في 25٪ منها، وحدد عدد من التخصصات الأكاديمية نسبة لقبول النساء بها (قرابة 7٪ من إجماليها)، شملت التاريخ والقانون والفقه والتربية البدنية.[19]

وعموماً يمكن أن يلحظ أن نسبة المرأة في مختلف مراحل التعليم تتناقص تدريجياً مع ارتقاء المراحل التعليمية، بمعنى أنه إذا كانت نسبة المسجلات في التعليم الابتدائي (88٪) من إجمالي النساء في عمر هذه المرحلة، وكذلك هي نسبة الذكور تقريباً (89٪) من إجمالي عددهم في عمر تلك المرحلة وفقاً لتقرير البنك الدولي الصادر عام 2004 (والتي تقل عن النسبة في الدول المتقدمة التي تصل إلى 99٪ حسب التقرير ذاته)، فإن هذه النسبة تتناقص في المرحلة الجامعية للفتيات إلى 10٪ من إجمالي عددهن في عمر الجامعة، ويتقدم الذكور عليهن بفارق ملحوظ في تلك المرحلة ليصل 33٪،[20] وهو ما قد يطرح تساؤلات حول هدف النظام من تعليم المرأة، وما إذا كان تعليم المرأة الذي يتبناه يعني محو أميتها، وهل حرمان النساء من تخصصات بعينها، يمكن أن يعد نوعاً من ترسيخ للصور التقليدية حول الضعف العقلي والبدني للمرأة وانعزالها عن المجال العام.

وعلى الرغم من هذه الأسئلة حول التعليم، فإن النظر إلى دور المرأة الثقافي على الصعد المختلفة، ومن بينها الإطار التعليمي والإداري والتنفيذي وغيرها، يكشف عن اتساع مساحة الأنشطة والجهود النسوية في كل هذه الميادين. فيشكل عدد النساء العاملات في وزارة التربية والتعليم أعلى الأرقام مقارنة بباقي الوزارات والهيئات، حيث يشغلن 47٪ من مجموع موظفيها. ولهذا أسست الحكومة لجنة

شؤون المرأة في الوزارة، لمتابعة المشكلات الخاصة بالنساء، والسعي لرفع مستواهن الثقافي، والتخطيط لاستثمار الحد الأقصى من مواهبهن وطاقاتهن وكفاءاتهن، وكانت الوزارة منذ عام 1988 من أوائل الوزارات التي قدمت ممثلة لها إلى اللجنة الاجتماعية الثقافية للمرأة التابعة للمجلس الأعلى للثورة الثقافية، وحين تم تشكيل مكتب شؤون المرأة في ديوان رئاسة الجمهورية، أوفدت الوزارة ممثلة عنها إلى المكتب أيضاً. وفي عام 1996، أسست وزارة التربية والتعليم لجنة خاصة، كان من بين أهدافها الإشراف على الفعاليات الثقافية والفنية المتعلقة بالنساء في المناهج الدراسية.[21]

وفي سياق المزيد من تفعيل دور المرأة في الحقل التعليمي والثقافي، أقدم مجلس تطوير التعليم العالي الإيراني على تأسيس كلية البحوث الخاصة بالنساء في جامعة الزهراء بمدينة قم، كما وافق على افتتاح برنامجين دراسيين لمرحلة الدكتوراه، وخمسة برامج جديدة لمرحلة الماجستير في جميع الجامعات الإيرانية. وكان من اللافت، في سياق دعم الحكومة للمرأة في المجال التعليمي والثقافي، تزايد مشاركة المرأة في الحوزة العلمية، التي تضم حالياً أكثر من 300 أستاذة تدرّس للطلاب والطالبات. وفي بداية عهد الثورة كان عدد طالبات الحوزة 20 طالبة فقط، بينما تجاوز العدد بعد الثورة 5 آلاف طالبة،[22] بل إن الجدل يدور الآن في إيران حول قضية اجتهاد النساء. وتشير آراء إلى أن هناك فتوى للمرشد علي خامنئي تسمح للنساء بتقليد المجتهدات في الشؤون الفقهية، وهو ما يعد تطوراً ملموساً تعول عليه الكثير من الناشطات الإيرانيات، فوجود فقيهات سوف يدفع بعملية الاجتهاد في عدد من القضايا والتشريعات الخاصة بالمرأة.

وفي الواقع، فإن هذا الاهتمام الحكومي بدعم دور المرأة في الحقل الثقافي، تصاعد ووضح منذ أوائل التسعينيات، مع الخطاب الرسمي الداعم للمرأة في عهد

الرئيس هاشمي رفسنجاني (1989–1997)، مؤكداً على الأبعاد الثقافية لقضية المرأة. واكتسبت هذه القضية أهمية أكبر مع وصول الرئيس خاتمي إلى الحكم، بأفكاره المنفتحة عن دور المرأة والشباب في التنمية، وفي عهده استخدمت الصحافة لنشر تلك الأفكار، ومنحت الصحافة النسوية دفعة قوية إلى الأمام، ولاسيما أن أغلب مستشاري خاتمي كانوا يعملون بالصحافة؛ إذ تشير الإحصائيات الرسمية الصادرة عن وزارة الإرشاد الإسلامي إلى إصدار أكثر من 90 ترخيصاً لنشر صحف ومجلات بإدارة نسوية خلال عهد خاتمي، وأن معظم هذه المنشورات يختص بالميادين الثقافية والفنية والاجتماعية. كما أن الإحصائيات تشير إلى أن 13٪ من العاملين في الصحافة كن من النساء.[23]

ومن جهة أخرى، أصدرت وزارة الإرشاد الإسلامي 53 ترخيصاً لنشر كتب لإيرانيات، فيما ألّفت 2000 امرأة كتابات مختلفة، أخذت طريقها إلى دور النشر في العام 2002، وأصدرت المرأة 310 كتب، وانتسبت 600 ألف امرأة إلى المكتبات العامة.

في مجال العمل

على الرغم من المعطيات الديمغرافية التي تشير إلى أن المرأة في إيران تمثل أكثر من نصف السكان، وعلى الرغم من كل الاستثمارات التي وفرها النظام في مجال التعليم، وما وفره الإطار الدستوري والقانوني من مراعاة لظروف المرأة العاملة الطبيعية أو الاجتماعية والأسرية على نحو ما تقدم، فإن مشاركة المرأة في سوق العمل ماتزال ضئيلة. فتشير البيانات المتاحة في هذا السياق إلى أن 15٪ فقط من مجموع الأيدي العاملة في قطاع الصناعة من النساء، وتشارك المرأة بنسبة 23٪ في القطاع الزراعي، وبنسبة 44.5٪ في القطاع الفندقي.[24] واستطاعت المرأة الإيرانية

أن تدخل سلك القضاء في العام 1996، من خلال السماح لها بالعمل مستشارة في محاكم الأسرة، بعد طول حرمان من تلك المهنة بسبب فتاوى دينية خلال مدة تزيد على عقد ونصف من عمر الجمهورية الإسلامية.

وعموماً فقد بلغت نسبة النساء العاملات من إجمالي عدد النساء في الفئة العمرية من 15 عاماً إلى 64 عاماً، نحو 32.8٪ وذلك عام 2002، مقارنة بنحو 79.8٪ بالنسبة للرجال في العام نفسه، وبلغت مساهمة المرأة نحو 28.4٪ في قوة العمل الإيرانية الإجمالية التي بلغت نحو 21.1 مليون نسمة عام 2002، علماً بأن المعدل العالمي لمشاركة المرأة في قوة العمل بلغ نحو 40.7٪ في العام نفسه.[25]

وتجدر الإشارة إلى أن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، التي تضم الدول العربية وإيران وتركيا، تعد في مجموعها أدنى منطقة في العالم فيما يتعلق بمعدل مشاركة المرأة في قوة العمل، حيث بلغ هذا المعدل فيها نحو 28.6٪ عام 2002. ويعتقد المراقبون أن نحو أربعة ملايين امرأة إيرانية سيبحثن عن عمل خلال الأعوام الأربعة المقبلة،[26] إذ تعاني إيران ارتفاع نسبة البطالة التي وصلت إلى 15٪ وفقاً لتقارير رسمية إيرانية عام 2003،[27] مما يفرض عبء توفير مليون وظيفة سنوياً في سوق العمل. وأخذاً في الاعتبار أن أكثر من ربع السكان في إيران يعيشون تحت خط الفقر، ويدخل إلى سوق العمل سنوياً 800 ألف شخص، فإن الأزمة مرشحة للتفاقم.[28]

ويشير عدد من الدراسات إلى خطورة تنامي ظاهرة الفقر في أوساط النساء، ولاسيما غير المتعلمات منهن، أو ما يعرف بظاهرة تأنيث الفقر في إيران، ويحذرون من تداعياتها الاجتماعية، وبخاصة أن المعوقات الثقافية الموروثة من تفضيل تشغيل الرجال على النساء لاتزال موجودة في إيران، وبالذات في الريف. ومن هنا قامت

وزارة العمل والشؤون الاجتماعية في العام 2000 بطرح مشروع "العمل الذاتي للسيدات"، وكان يهدف إلى توسيع مشاركة المرأة في الشؤون الاقتصادية، ولاسيما في الريف الذي يعيش فيه نحو 50٪ من النساء في إيران. وسعى هذا المشروع إلى زيادة مشاركة المرأة في النشاط الاقتصادي بتقديم القروض والتسهيلات، وتوفير المستلزمات والمواد الأولية لإقامة مشروع صغير، وتنظيم الدورات التأهيلية، والارتقاء بمستوى المرأة العلمي ومهاراتها الفنية، والاستفادة من الماكينات والآلات اللازمة للإنتاج، وفتح المصانع المشتركة.[29]

أما بالنسبة إلى دخل النساء من العمل، فإن الدخل التقديري للمرأة العاملة في إيران، والمحسوب وفقاً لتعادل القوة الشرائية مع الدولار، بلغ 2599 دولاراً في السنة، مقابل 9301 دولار للرجل، وذلك في عام 2001، كما توضح البيانات الواردة في الجدول (2)، في الملحق.[30] ويعني ذلك أن متوسط دخل المرأة العاملة لا يتجاوز 27.9٪ من متوسط دخل الرجل العامل في إيران في العام 2001، وهو ما يعكس أن الرجال يحصلون على الوظائف الأعلى أجراً، وبالذات في قطاع النفط، كما يسيطرون على الوظائف العليا عامة؛[31] لتعود قضية الموروث من التقاليد والثقافة السلبية حول دور المرأة وفعاليتها لتبرز على السطح.

وتجدر الإشارة إلى أن الخطاب الرسمي في النصف الثاني من التسعينيات، في عهد محمد خاتمي، كان دائم الاستشهاد بتلك البيانات ليؤكد حقيقة أن معركة المرأة الإيرانية هي بالأساس معركة مع التقاليد والقيم السلبية الموروثة، وربما تكون إشارة الخطاب الرسمي تلك محاولة ضمنية لرمي الكرة إلى حضن المجتمع، وتبرئة ساحة الحكومات المتعاقبة من تدني نسب عمالة النساء.

الفصل الرابع

مشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية بعد الثورة

كانت نتائج الانتخابات الرئاسية في العام 1997 التي جاءت بالرئيس محمد خاتمي إلى السلطة، دليلاً على الدور المهم للمرأة في الحياة السياسية، فقد كانت من أهم عوامل فوزه، ثم إعادة انتخابه مرة أخرى في العام 2001 لولاية ثانية، ولهذا فقد درجت البرامج السياسية لمرشحي الانتخابات المختلفة منذ عام 1997 على التوجه إلى المرأة كنوع من الإدراك لدورها المؤثر، وبحكم ما تمتلكه من ثقل ديمغرافي أيضاً، فضلاً عن وجودها الكثيف في أغلب المؤسسات الرسمية.

وفي الواقع، فإن وجود المرأة في مختلف المؤسسات الرسمية لم يحدث دفعة واحدة، فهو نتيجة لمطالبات دؤوبة ومستمرة من المرأة، كما هو نتيجة لتفاني المرأة في خدمة المجتمع، ولاسيما بعد نشوب الحرب مع العراق؛ فقد شغلت النساء المواقع التي أخليت من الرجال بفعل الحرب، وأسبغ ذلك نوعاً من الشرعية على قيمة عمل المرأة في نظر المشككين في جدواه، كما منح المرأة ثقلاً أتاح لها المطالبة بالمزيد من المواقع، فسمحت السلطات، وعلى مدى زمني ممتد، بدخول النساء إلى مهن كانت حكراً على الرجال منذ العام 1979، كالقضاء (عام 1996)، والشرطة (عام 1998).

كذلك يعود القسم الأكبر من أسباب تنامي مشاركة المرأة السياسية إلى التطورات التي شهدتها البلاد بعد صعود خاتمي إلى السلطة، حيث شهدت إيران موجة من الانفتاح السياسي وأطروحات مختلفة حول ضرورة تحديث أسس النظام السياسي، بما يمكّنه من استيعاب جملة من التطورات التي مرت بها إيران منذ اندلاع

الثورة. وهذا المناخ المنفتح صب في سبيل المزيد من تفعيل دور المرأة، وفتح آفاقاً جديدة لتكثيف دورها السياسي.

ويركز هذا الفصل على تحليل تطور مشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية منذ الثورة، واكتشاف أهم المعوقات التي صادفته، والسبل والآليات التي استعانت بها المرأة الإيرانية لمواجهة تلك المعوقات. ويشتمل على مبحثين: الأول، يتناول مشاركة المرأة الإيرانية في الانتخابات، والثاني يستعرض مشاركتها في المؤسسات الرسمية.

المشاركة في الانتخابات

بسبب تعقيد بنية النظام السياسي الإيراني وتعدد المؤسسات المنتخبة به، تشهد إيران انتخابات عديدة، وليس فقط انتخابات رئاسية وبرلمانية ومحلية، كما هو المعمول به في أغلب النظم السياسية. ففي إيران انتخابات مباشرة وأخرى غير مباشرة؛ لانتخاب المرشد الأعلى، ومجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس تشخيص مصلحة النظام،[1] ومجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، ورئيس الجمهورية، والمجالس المحلية.

وفي سياق التعرض لمشاركة المرأة في الانتخابات الإيرانية، سوف يتم تناول انتخابات مجلس الشورى، وانتخابات الرئاسة، وانتخابات المجالس المحلية. وقد تم اختيار تحليل مشاركة المرأة على صعيد هذه المستويات الثلاثة، بالنظر إلى أن هذه الانتخابات مباشرة، أي أن الشعب ينتخب أعضاءها مباشرة، إضافة إلى ما يمثله البرلمان- وبغض النظر عن خصوصية دوره في النظام الإيراني- من ثقل في أي نظام سياسي، لكونه منوطاً به تمثيل الإرادة العامة والتعبير عنها. وكذلك تمثل المجالس المحلية مجالات للتفاعل المباشر والوثيق بين الناخب والمرشح.

أما فيما يتعلق بانتخابات الرئاسة، فإن هذه الانتخابات باتت تحظى بأهمية غير مسبوقة بعد رحيل الخميني عام 1989، وتحديداً منذ العام 1997 الذي انتخب فيه خاتمي. فقبل العام 1989 كان الخميني رمز الثورة وقائدها ومرجعها، وكاريزميته الطاغية على كل مستويات النظام السياسي لم تكن لتسمح بظهور شخصيات أخرى إلى جواره. ومنذ العام 1997، وبعد مرحلة انتقالية امتدت بين عامي 1989 و1997، تبلور منصب الرئاسة، وخاصة بعد أن تقلده رئيس إصلاحي، وباتت الانتخابات الرئاسية تحظى بأهمية كبيرة، وذلك أيضاً بغض النظر عن خصوصية دور مؤسسة الرئاسة في النظام السياسي الإيراني.

بداية، تجدر الإشارة إلى أن عدد الناخبين في إيران يبلغ نحو 64 مليون ناخب، تمثل المرأة الإيرانية منهم قرابة النصف، أي ما يفوق 30 مليون ناخبة، وقد شاركت النساء في العملية الانتخابية منذ بدايتها في العام 1979، سواء كناخبات أو كمرشحات، وقد أعرب الخطاب الرسمي وقتها (للخميني تحديداً) عن أن مشاركة النساء في الانتخابات ثمرة "متواضعة" لما بذلنه من جهود وقدمنه من تضحيات لإنجاح الثورة، وتطبيقاً أيضاً لحق أعطاه الإسلام للمرأة، فجميع الآيات التي تحض على المشاركة في أمور المجتمع صيغت على نحو يجمع المسلمين كافة رجالاً ونساءً.[2]

انتخابات رئاسة الجمهورية

يعد منصب رئيس الجمهورية، وبحكم الدستور، أعلى سلطة رسمية في البلاد بعد مقام المرشد الأعلى، فهو المسؤول عن تنفيذ الدستور، كما أنه يرأس السلطة التنفيذية إلا في المجالات التي ترتبط مباشرة بعمل المرشد.

وحسب الدستور ينتخب الشعب رئيس الجمهورية مباشرة لمدة أربع سنوات، ولا يجوز الاستمرار في منصبه أكثر من دورتين متواليتين، ونص الدستور

أيضاً على أن يتتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتدينين السياسيين، وأن يكون إيراني الأصل، ويحمل الجنسية الإيرانية، وأن يكون قديراً في مجالس الإدارة والتدبير، وذا ماضٍ جيد، وتتوافر فيه الأمانة والتقوى، وأن يكون مؤمناً ومعتقداً بمبادئ الجمهورية الإسلامية الإيرانية والمذهب الرسمي للبلاد.[3]

ومنذ أول انتخابات للجمهورية الإسلامية حرمت المرأة من الترشيح لهذا المنصب وشاركت كناخبة، وظلت علاقتها بهذا المنصب على نمط واحد؛ وهو أن تختار في كل انتخابات من تعتقد أنه الأفضل لقيادة البلاد، وقد عبّأ النظام المرأة طوال الثمانينيات للمشاركة في انتخاب رئيس الجمهورية باعتباره واجباً يتعين أداؤه.

ومع الانفراجة التي حدثت في عهد الرئيس رفسنجاني، بدأت تطلعات المرأة تتزايد إلى تولي مناصب أهم وأعلى في النظام الإيراني. ومع صعود الرئيس خاتمي لسدة الرئاسة، وخطابه عن الحرية والمجتمع المدني، وازدهار الجمعيات والتنظيمات النسوية المختلفة، بدأت آمال المرأة الإيرانية في منصب رئاسة الجمهورية تتبلور أكثر، خصوصاً أن الرئيس خاتمي قد عين نائبة له لشؤون المرأة في العام نفسه الذي تبوأ فيه السلطة، في إشارة لا تخطئها عين إلى إمكانية تصعيد المرأة لمنصب الرئيس.[4]

وما ينبغي الإشارة إليه أن عدم طرح قضية ترشيح المرأة لرئاسة الجمهورية، قبل صعود الرئيس خاتمي، يعود إلى نمط تطور المرأة الإيرانية، وهو نمط تدرجي بدأ من أسفل إلى أعلى. ويمكن ملاحظة أن التطور بدأ من مشاركة المرأة في انتخابات مجلس الشورى الإسلامي كناخبة ومرشحة، بالتوازي مع مشاركتها في الانتخابات الرئاسية كناخبة، ثم مع المزيد من الانفتاح المجتمعي الذي أدى إلى تقوية عناصر داخل المجتمع المدني بدأت تطور مطالبها نحو حرية المرأة وحقوقها، وتصاعدت هذه المطالب شيئاً فشيئاً إلى أن بلغت حد المطالبة بالترشح لمنصب رئيس الجمهورية.

والواقع أنه في كل الانتخابات الرئاسية التي أجريت في إيران بعد الثورة كانت هناك سيدات يصلحن للمنافسة على هذا المنصب، فقد كان هناك ناشطات سياسيات كثيرات من الجيل الأول والثاني للثورة، تستطعن تقديم نموذج جيد لرئيس جمهورية، أمثال أعظم طالقاني الابنة الثالثة لآية الله محمود طالقاني، وكانت تقود النساء خلال أحداث الثورة في العام 1979 دون تنظيم من الرجال، فاعتقلت عدة مرات وحكم عليها في إحداها بالسجن المؤبد، ثم خفف إلى خمس سنوات ثم إلى سنتين، ودخلت أول مجلس شورى بعد الثورة وأصبحت نائبة عن العاصمة طهران، وكانت تقوم بالتدريس وتساهم في محو أمية النساء مع إطلاق النظام حملته لمحو الأمية، واختيرت بعد نجاح الثورة أميناً عاماً للحركة النسوية، ورئيسة لجمعيات النساء المسلمات، وكانت لها مواقف حاسمة ضد التطرف؛ منها مطالبتها بإعطاء الفرصة الكاملة للرئيس المخلوع أبي الحسن بني صدر. وقد اشتركت في الحرب العراقية ـ الإيرانية، فأنشأت مستشفى صحراوياً في معسكر سربل عام 1981، وأصدرت مجلة خلال هذه الحرب باسم **هاجر** لدعم الروح المعنوية، كما شاركت في نهضة إعادة البناء والتعمير بعد الحرب. ومع بروز الحركة السياسية للإصلاح التي تأسست بعد "الثاني من خرداد" من عام 1997، أسست جمعية النساء التي اعترف بها كحزب في العام 1993.

وقد رشحت السيدة أعظم طالقاني نفسها في انتخابات رئاسة الجمهورية عام 1997، إلا أن مجلس صيانة الدستور حذف اسمها من قائمة المرشحين، كما حذف أسماء مرشحات تسع أخريات، رشحن أنفسهن وقتها، وكان هذا هو حال ترشيحها للرئاسة في العام 2005 أيضاً.[5]

وقد جاء منع المرأة من الترشيح لانتخابات الرئاسة على خلفية الجدل حول مضمون المادة 115 من الدستور، كما سبق أن أشير، والتي تنص على أن يكون

المرشح لرئاسة الجمهورية من "رجال الدين والسياسة". وعلى الرغم من أن كلمة "رجال" مأخوذة عن اللغة العربية، وعن القرآن الكريم بشكل خاص، ويفسرها كثير من الفقهاء على قاعدة القرآن بأنها تشمل الرجال والنساء، فإن مجلس صيانة الدستور المنوط به تفسير مواد الدستور فسر المادة على نحو ترتب عليه حرمان المرأة من الترشيح لمنصب الرئاسة.

ومع فوز الإصلاحيين في انتخابات مجلس الشورى في العام 2000، خلال ولاية خاتمي، طرحت هذه القضية بشكل مكثف على بساط البحث، وبخاصة فى انتخابات التجديد لخاتمي في العام 2001، وفي الانتخابات التي تلتها في العام 2005، والتي فاز فيها الرئيس محمود أحمدي نجاد، بعد أن طلب مجلس الشورى السادس (2000- 2004) بتركيبته التي يغلب عليها الإصلاحيون، وفي خطوة مفاجئة قبل انتهاء ولايته بثلاثة أشهر فقط، من مجلس صيانة الدستور إصدار فتوى في شأن تولي امرأة منصب الرئاسة في ايران. وكان مجلس صيانة الدستور الذي يحق له الاعتراض على مرشحين يعتبرهم غير أكفاء لتولي مناصب معينة، قد رفض في الماضي مرشحات للرئاسة، رغم أنه سمح لهن بترشيح أنفسهن لعضوية البرلمان.[6]

وفي السياق نفسه، ومع عودة الجدل حول أهلية المرأة للترشح لمنصب رئاسة الجمهورية صرح غلام حسين إلهام المتحدث باسم مجلس صيانة الدستور بأن مفهوم المجلس للكلمة الواردة في المادة 115 من الدستور حتى الآن هو إشارتها إلى الرجل دون المرأة، وأن مجمع اللغة الفارسية هو المنوط به تفسير المعنى لغوياً، وقد أحدثت هذه التصريحات رد فعل سلبياً لدى الناشطات السياسيات.[7]

ومن بين أشكال ردود الفعل السلبية على رفض مجلس صيانة الدستور ترشيح المرأة لمنصب رئاسة الجمهورية، قيام تجمع من أعضاء أحد الأحزاب السياسية

يسمى "جمعية إيران الغد"، في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2004، بمظاهرة اعتراضاً على تفسير عبارة "رجال السياسة" لصالح الرجال دون النساء، وقد أصدر مجمع اللغة الفارسية وقتها بياناً أكد فيه أن الكلمة تعني الرجال والنساء على السواء.

وفي مواجهة هذه الردود اضطر غلام حسين إلهام إلى تعديل تصريحاته بأن السيدات اللاتي لديهن الصلاحيات اللازمة يستطعن الترشح لانتخابات رئاسة الجمهورية، لكنه عاد وأكد أن مجلس صيانة الدستور ليس الجهة الوحيدة التي تعارض وصول امرأة لكرسي رئاسة الجمهورية الإسلامية.

وفي الواقع فإن التأكيد على أهلية المرأة للترشيح لمنصب رئاسة الجمهورية، كان محل اتفاق أغلب الناشطات النسويات، سواء انتمين إلى تيار الإصلاحيين أو تيار المحافظين، فقد ظهر خطاب نسوي إيراني مختلط، إن جازت التسمية، يتألف من إصلاحيات شهيرات ومن محافظات. وطالب الخطاب بهذا المنصب كحق أصيل للمرأة، بحسب ما تكرس في الدستور من مساواة، وبحسب دور المرأة ومكانتها في المجتمع. فاعترضت السيدة رفعت بيات المحسوبة على التيار المحافظ، والتي رشحت نفسها للرئاسة في انتخابات العام 2005، على تفسير مجلس صيانة الدستور للمادة 115 من الدستور على نحو يحرم النساء من هذا المنصب، مؤكدة أن القدرة على الإدارة والأمور التنفيذية تتساوى فيها النساء والرجال، وأن على المجلس أن يغير تفسيره باعتبار أن القضية مسألة سياسية واجتماعية وليست شرعية، فإدارة البلاد تتطلب فكراً ثورياً يعتمد على القيم الإسلامية، ويقوم بتنفيذ الدستور، وإدراك المشكلات والظروف التي تمر بها البلاد، وتحديد احتياجات الجماهير، والتجاوب المخلص معها، وهي خصائص تتساوى فيها النساء مع الرجال. وقد استندت رفعت في رأيها بأهلية المرأة للترشح لرئاسة الجمهورية إلى خبرتها الذاتية التي أوصلتها إلى تولي مراكز قيادية من قبل؛ حين تولت مسؤولية

مراكز التعبئة العامة للنساء في قوات التعبئة الشعبية، المعروفة بالباسيج، وشغلت منصب مستشارة مساعد رئيس الجمهورية لشؤون الرياضة والشباب.[8]

وعلى الرغم من الإجماع الذي حظيت به المطالبة بهذا المنصب من الناشطات الإيرانيات، كما أشير، فقد كان هذا الجدل سبيلاً للكشف عن التصورات المختلفة التي تحملها الإيرانيات عن أنفسهن، ففي مقابل هذا الاتفاق من أغلب الناشطات النسويات، ظهرت اعتراضات من بعض الناشطات السياسيات الأخريات، المحسوبات على المحافظين المتشددين، وقدمن خطاباً ينكر على المرأة هذا الحق على أساس من حجج تقليدية تجاوزها الخطاب الثوري في أثناء السبعينيات، مثل الوهن البيولوجي للمرأة. وكانت السيدة مريم بهروزي العضو السابق في مجلس الشورى وأمين عام جمعية زينب، أقوى الجمعيات النسوية المحافظة، أوضح أصوات هذا الخطاب، فقد صرحت بأنه ليس هناك قحط في الرجال بحيث نكون مضطرين إلى دعم ترشيح النساء لرئاسة الجمهورية، وفي السياق نفسه قالت صحيفة رسالت المحافظة في إحدى افتتاحياتها: «يوجد اليوم في الحوزات العلمية والجامعات وبين المديرين والشخصيات السياسية في البلاد مديرون ومدبرون كثيرون، مما يدعم المعنى السياسي لكلمة رجال، كما أنه لا يوجد بين النساء في الوقت الحاضر على الأقل من تجعلنا نختار المعنى الآخر. لا يوجد فرق من الناحية الإنسانية بين الرجال والنساء، فكلاهما له شأنه الإنساني، ولكن لنفترض أن رئيس الجمهورية سيدة، وقد رزقها الله خلال فترة رئاستها مولوداً، فماذا يكون العمل؟ لاسيما خلال مرحلة الحمل بأعبائه الصحية، فضلاً عن أن قوانين الجمهورية الإسلامية تمنح المرأة الحق في إجازة بمرتب لمدة أربعة أشهر، والسؤال هنا هل تعطل البلاد لمدة أربعة أشهر، وتعلق واجبات رئاسة الجمهورية»، وقد ردت صحافيات إصلاحيات على ذلك الخطاب مستعينات بفقرات من خطب الإمام الخميني، والدستور الإيراني.[9]

أما عن دور المرأة ناخبةً، فهو دور اضطلعت به منذ أول انتخابات، لكن هذا الدور كان قد بدأ يتعاظم مع توجه السياسة الإيرانية نحو المرأة في عهد رفسنجاني أيضاً، والتي أشعرت المرأة بأنها قوة مؤثرة يعتد بها.

ووضح هذا الدور أكثر مع توجه البرنامج الانتخابي للرئيس خاتمي بكثافة إلى النساء عام 1997، ضمن ما أسماه الفئات المهمشة، وما إن أعلنت نتائج الانتخابات واتضح أن الفوز الكاسح لخاتمي تم بأغلبية 70٪ من الناخبين وبتصويت 13 مليون امرأة له، حتى بدأت البرامج الانتخابية المختلفة العناية بإبراز قضايا المرأة ضمن أولوياتها؛ بدايةً من الحريات العامة ومروراً بالقضايا الاجتماعية مثل قوانين الأسرة، ووصولاً إلى زيادة الدور السياسي للمرأة في المجالس المنتخبة المختلفة. وبدأت الدراسات الأكاديمية تتناول موضوعات المرأة من منطلق أنها قوة ضغط فاعلة ومؤثرة في المجتمع الإيراني،[10] وتزايدت الجمعيات الداعية إلى تثقيف النساء سياسياً، وتوحيد جهودهن وتكتيلها للمطالبة بالمزيد من الإصلاحات التشريعية، كمؤسسة "حضرة خديجة"، التي نشطت وقت الانتخابات الرئاسية في عامي 1997 و2001، وسعت لعمل تكتل من أصوات النساء خلف خاتمي، بعد رفض المرشحات النساء في جولتي الانتخابات.

وفي العام 2001 صوتت قرابة تسعة ملايين سيدة لخاتمي، ويعد هذا عدداً كبيراً، حتى وإن قل عن العام 1997، ويعود الانخفاض في نسبة من انتخبن خاتمي في ولايته الثانية (من 13 مليون صوت إلى 9 ملايين) إلى الإخفاقات الاقتصادية التي مني بها المشروع الإصلاحي، وإلى تكاتف الصحف المحافظة وراء التوجه المحافظ، مخافة أن يخرج بهزيمة كبرى جديدة كما حدث في العام 1997. [11]

أي أن الخطاب الاصلاحي أسهم في دفع مساهمة المرأة الإيرانية وتعزيزها، سواء عبر المشاركة في الحياة العامة والعمل السياسي بأن توجّه إليها كناخبة، أو بمطالبته بإزالة العوائق أمام ترشح المرأة لمنصب الرئاسة، وكانت أكثر المدافعات عن حق المرأة في هذا المنصب هن مستشارات خاتمي في الحكومة، كجميلة كديفر وطوبي كرماني وزهراء شجاعي.[12] وقد حاكت الخطاب الإصلاحي في هذا الشأن بقية التيارات السياسية في المجتمع مع اختلافها في ترجيح حقوق على أخرى، وفق ما تتبناه من توجه فكري.

مجلس الشورى

اشتق اسم مجلس الشورى الإسلامي، وكما أشار الدستور، من القرآن الكريم الذي ترد به لفظة الشورى (مثل الآية 38 من سورة الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، والآية 159 من سورة آل عمران ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾). وقد أقر الدستور أن المجلس يتألف من 270 مقعداً يشغلها نواب الشعب الذين ينتخبون مباشرة بالاقتراع السري من خلال 207 دوائر انتخابية، ويضاف إلى كل دائرة نائب كل عشر سنوات عن كل مائة وخمسين ألف نسمة (وصل عدده إلى 290)، وللأقليات تمثيل داخل المجلس. ومدة دورة المجلس أربع سنوات، وتتخذ قراراته بأغلبية الثلثين من الحاضرين.

وحدد قانون الانتخابات شروط المرشح لعضوية المجلس بأن يكون إيراني الجنسية، وأن يكون مؤمناً بنظام الجمهورية الإسلامية، وألا يكون موظفاً رسمياً، وأن يكون بالغاً للسن القانونية، وألا يكون أمياً.[13]

وفي أجواء من الترقب الإعلامي العالمي، ووسط الاتهامات المتزايدة للثورة بقمع النساء، أجريت أول انتخابات لمجلس الشورى في العام 1980، ورشحت 37

سيدة أنفسهن. وما بين انتخابات العام 1980 وآخر انتخابات أجريت للمجلس في العام 2004، وهي الانتخابات السابعة، تفاوتت نسبة مشاركة المرأة، بحسب الظروف التي مر بها المجتمع الإيراني، فقد أجريت أول انتخابات بعد عام واحد من إعلان الجمهورية الإسلامية، ولم يكن النظام قد استقر بعد، وعلى الرغم من أن الدستور كان قد أعد، فإن الوضع كان لايزال يتشكل، والقوة ما فتئت تتوزع فعلياً بين أجنحة الثورة، ثم ما أن استقرت الظروف بعض الشيء حتى قامت الحرب مع العراق، ودعيت المرأة للمشاركة فيها سواء على جبهات القتال، أو في داخل إيران.

والواقع أن المرأة دخلت مجالس الشورى المنتخبة كافة، ولكن نسبتها ظلت أقل بكثير من الكثافة الديمغرافية للمرأة في المجتمع، وأقل كذلك من الوجود الفعلي والمؤثر للمرأة في المؤسسات المختلفة. ويعزى ذلك إلى أن تجربة المرأة البرلمانية نشأت في ظروف مضطربة (عداء الغرب للثورة ومقاطعتها)، وتطورت أيضاً في ظروف مضطربة واستثنائية (الحرب العراقية ـ الإيرانية)، ولهذا لم ترتفع الأصوات النسوية بزيادة مشاركة المرأة في البرلمان إلا في مرحلة متأخرة، فقد بدأ الحديث يتصاعد في عهد الرئيس رفسنجاني، تحديداً في ولايته الثانية، حول تشجيع مشاركة النساء كمرشحات، فجاءت مشاركة المرأة في انتخابات المجلس السابع في العام 2004 تعبيراً مكثفاً عن هذا الوضع، فتقدم لتلك الانتخابات 828 مرشحة، وهو ما شكل نحو 10.2٪ من إجمالي عدد المرشحين والمرشحات الذي بلغ 8144، وهي نسبة مرتفعة نسبياً مقارنة بالانتخابات السابقة.

وتميزت هذه الانتخابات (2004) بأنها أثارت جدلاً تجاوز حدث الانتخابات، وامتد الجدل إلى مناقشة وجود المرأة في المؤسسة التشريعية عموماً وما يواجهه من صعوبات، لاسيما أنه من بين المرشحات الـ828، لم تقبل في القائمة النهائية سوى

590 مرشحة بعد رفض صلاحية 238 مرشحة، بنسبة 28.7٪ من عدد السيدات اللاتي تقدمن للترشيح، وقد انسحبت منه أربع نساء ليتبقى 486 في النهاية.[14]

وقد ساعد على تحريك الجدل أن اللاتي رفض ترشحيهن كن من الشخصيات النسوية اللائي يحظين بالشهرة والشعبية والتقدير، مثل شهلا شركت، رئيسة تحرير مجلة المرأة، وناهيد توسلي رئيسة تحرير مجلة نافه، وناهيد بيلور رئيسة تحرير جريدة صبح كوير، وفخر السادات محتشمي بور المستشارة السابقة لشؤون المرأة بوزارة الداخلية، وأعظم طالقاني رئيس جمعية المرأة الإسلامية والنائبة السابقة في مجلس الشورى، وزهرا إشراقي الخبيرة في وزارة الداخلية وحفيدة آية الله الخميني، وزوجة محمد رضا خاتمي، شقيق الرئيس محمد خاتمي.[15] وهناك أيضاً بين من تم رفض ترشيحهن، ثلاث نائبات في مجلس الشورى السادس (2000– 2004) وهن إلاهِه كولايي، وفاطمة حقيق جو، وشهربانو أماني، بتهمة عدم الاقتناع بولاية الفقيه وعدم الالتزام العملي بها، وبنظام الجمهورية الإسلامية المقدس.[16] وهي تهم مردود عليها بأن ضمن من تم رفضهن نائبات سابقات، وشخصيات بارزة لا يحتاج بعضها إلى إثبات ولائه للنظام الإسلامي، بل شارك في إنهاضه (أنموذج أعظم طالقاني).

وتعد الانتخابات التشريعية للمجلس السابع بالمعنى السابق واحدة من أهم محطات علاقة المرأة الإيرانية بالبرلمان، لأنها كشفت عن معوقات ومشكلات تتعلق بوجود المرأة في مجلس الشورى بعضها قانوني (كموافقة مجلس صيانة الدستور)، وبعضها إجرائي(كحرية الرأي والتعبير)، حيث لا ينفصل رفض المجلس لهذه الشخصيات النسوية عن النقاشات التي دارت في الصحف حول زيادة حصة المرأة في المقاعد، وتعديل بعض التشريعات المتعلقة بالمرأة. وجاء رفض المجلس ذي التوجه المحافظ ترشيح هذه الشخصيات تجفيفاً لمنابع التغيير المطلوب لتحسين

وضع المرأة في المؤسسة التشريعية، والذي قادت الدعوة إليه بعض من رفضهن المجلس مثل شهلا شركت وناهيد بيلور.

كما أنه وبقراءة البيانات الخاصة بالمرشحات يتضح طبيعة التطور الذي شمل المجتمع وانعكس على مؤهلاتهن؛ فمن بين 828 امرأة تقدمن للترشيح لانتخابات المجلس التشريعي السابع، كان هناك 70 مرشحة حاصلة على درجة الدكتوراه، و112 حاصلة على درجة الماجستير، و510 حاصلات على درجة الليسانس، و93 حاصلة على تعليم فوق المتوسط، و11 حاصلة على تعليم في الحوزات الدينية، و8 حاصلات على تعليم أقل من الدبلوم، وأما الأخريات فليس معروفاً الشهادات اللاتي حصلن عليها. وهذا التصنيف التعليمي للمرشحات، يشير إلى أن المنتميات للطبقة الوسطى من خريجات النظام التعليمي الجامعي وفوق الجامعي يشكلن الغالبية الساحقة من السيدات اللاتي تقدمن للترشيح لعضوية المجلس التشريعي السابع، حيث شكلن نحو 83.6٪ من إجمالي عدد المرشحات في الانتخابات المذكورة،[17] ويؤكد ذلك ارتفاع المستوى التعليمي والثقافي للغالبية الساحقة من المرشحات، بصورة تفوق على الأرجح، نسبة المتعلمين تعليماً جامعياً أو ما فوقه بين المرشحين الرجال.

أما بالنسبة إلى وظائف المرشحات للمجلس التشريعي السابع، فإن هناك 44 أستاذة جامعية وعضواً بهيئات علمية، و27 طبيبة وعالمة دين، و7 محاميات وقاضيات، و535 موظفة في القطاع الحكومي، و21 متقاعدة، و162 مرشحة تعملن في أعمال حرة. والباقيات، وعددهن 32، غير معلوم وظائفهن.[18]

ويعكس رفض ترشيح عدد كبير من المرشحات اللائي يتمتعن بالكفاءة المذكورة، طبيعة الوضع المركب الذي عايشته المرأة الإيرانية بعد قرابة ربع قرن من

عمر الثورة، والذي يتمثل بوجود الإطار التشريعي الدافع لمشاركتها، ووجود القدرة والرغبة لدى المرأة في الاضطلاع بهذا الدور، وفي الوقت ذاته وجود سطوة للثقافة التقليدية لدى عدد من علماء الدين، الذين تأثروا بتلك الثقافة في إدارة صراعهم مع التوجه الإصلاحي ومع المرشحات المنتميات له.

الانتخابات المحلية

تسمى المجالس المحلية في إيران بمجالس الشورى المحلية، وقد ورد في الدستور أن الهدف من إنشائها إشراك الشعب في التطبيق الناجح والسريع للبرامج الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والصحية والثقافية والتعليمية وسائر الخدمات الاجتماعية، مع ملاحظة المتطلبات المحلية، وأنه تتم إدارة شؤون كل قرية أو ناحية أو مدينة أو قضاء أو محافظة بإشراف مجلس شورى باسم مجلس شورى القرية أو الناحية أو المدينة أو القضاء أو المحافظة، وينتخب سكان تلك المنطقة أعضاءه. ويتم تشكيل مجلس الشورى الأعلى للمحافظات من ممثلي مجالس الشورى المحلية، ويتولى إعداد خطط الإعمار وتنظيمها ضمن حدود وظائفه، ويقدمها مباشرة من طريق الحكومة إلى مجلس الشورى الإسلامي، ويجب مناقشة هذه المشاريع في المجالس. ويقوم المحافظون ومديرو النواحي وسائر المسؤولين المدنيين الذي تعينهم الحكومة، بمراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية، وذلك في نطاق صلاحيات هذه المجالس.[19]

وقد واجهت تجربة المجالس المحلية تعثراً كبيراً حال دون انطلاقها لمدة 19 عاماً، فقد تم إقرار قانون المجالس المحلية في تموز/ يوليو 1980، وتم إجراء أول انتخابات في تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه في نحو 156 مدينة، ولكن سرعان ما تعطلت العملية الانتخابية بسبب الخلاف حول موقع هذه المجالس

ودورها في النظام السياسى. وعلى الرغم من حسم هذا الخلاف لصالح تكريس مكانة تلك المجالس في النظام السياسي وإدارة شؤون البلديات، فإن اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية في العام 1980 قد أوقف العمل بالنظام المحلي، وبعد انتهاء هذه الحرب انشغلت إيران بتعمير ما تم تدميره، ولم يكن هناك مكان لوضع قانون المجالس المحلية موضع التنفيذ، فظل الحال على ما هو عليه حتى العام 1999، حين أجريت أول انتخابات محلية.[20]

وفي انتخابات المجالس المحلية عام 1999،[21] تقدمت خمسة آلاف امرأة للترشيح من بين 300 ألف مرشح، أي أن نسبة النساء المرشحات لم تتجاوز 1.7٪ من إجمالي عدد المرشحين، وقد نجحت 300 امرأة في الفوز بمقاعد في المجالس المحلية التي يبلغ عدد مقاعدها 197 ألف مقعد، فبلغت نسبة النساء الأعضاء في المجالس المحلية نحو 0.2٪ من عدد مقاعد تلك المجالس، وهي نسبة هزيلة للغاية، تعبر عن الطبيعة المحافظة للمجتمع الإيراني.

لكن، وبحكم أنها أول انتخابات تجرى منذ قرابة العشرين عاماً، فقد ذكرت صحيفة همشهري أن نتائج هذه الانتخابات لا يمكن التعويل عليها ولا اعتبارها تجريباً أو "بروفة" للانتخابات البرلمانية التالية، كما هو مستقر في الديمقراطيات المختلفة؛[22] لأن كليهما يعد نظاماً مختلفاً عن الآخر، فالمرأة الإيرانية درجت على الاشتراك في الانتخابات البرلمانية ناخبة أو مرشحة، أما الانتخابات المحلية فهي تجربة جديدة، كما أبرزت تلك الانتخابات وجوهاً جديدة، حيث كان الانتصار اللافت للمرأة في تلك الانتخابات تمثل في فوز السيدة جميلة كديفر، شقيقة المفكر الإصلاحي محسن كديفر، وزوجة وزير الثقافة عطاءالله مهاجراني، بنحو 370 ألف صوت في طهران التي صوت فيها نحو 1.4 مليون ناخب، وجاءت فى المركز الثالث

بين الفائزين في العاصمة،[23] ولفتت هذه النتيجة الانتباه إلى دور المرأة وقوتها ضمن صفوف التيار الاصلاحي، ولاسيما أن السيدة كديفر واحدة من أبرز وجوهه.

بيد أن تجربة الانتخابات المحلية تعود لتؤكد الطبيعة الثقافية للمعوقات التي تواجهها المرأة الإيرانية، والتي لم يفلح الخطاب الرسمي الداعم للمرأة منذ عهد الرئيس رفسنجاني، ثم الخطاب الإصلاحي لخاتمي في تغييرها إلا قليلاً، فماتزال إيران تعاني انقساماً بين ثقافة أكثر انفتاحاً فيما يخص المرأة في المدينة، وثقافة الأطراف التي مازالت تتشكك في جدوى عمل المرأة وفي قدرتها على تمثيل مصالح فئات مختلفة في محفل عام، والتي وضحت في النسبة الهزيلة للناجحات في الانتخابات المحلية. وعلى الرغم من أن المرأة خارج المدن الكبرى ربما لا تكون مؤهلة للترشح لزيادة معدلات الأمية مثلاً، فإن النسبة التي حصلت عليها تبقى أقل بكثير من مستوى تطور وضع المرأة في المجتمع في الأعوام العشرين الأخيرة. ولا تبتعد انتخابات مجلس الشورى عن ذلك كثيراً، فمايزال تمثيل المرأة فيها أيضاً أدنى من طموح الخطاب المنتج حولها، سواء الرسمي أو غير الرسمي.

المشاركة في المؤسسات الرسمية

في سياق تناول مشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية، سوف يتم التركيز على مشاركتها في كل من السلطة التشريعية (مجلس الشورى)، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وذلك لبيان حجم هذه المشاركة وتطورها.

السلطة التشريعية

سوف يتم التعرض في هذا السياق لموضوعين؛ أولهما حجم عضوية المرأة في مجلس الشورى، من خلال دراسة انتخابات المجلس السابعة المعتمدة في هذه

الدراسة لأسباب تم التعرض لها سلفاً كدراسة حالة؛ وثانيهما، دور المرأة في المجلس، والقضايا التي ركزت عليها خلال مشاركتها منذ نشأة مجلس الشورى عام 1980.

أ. حجم المشاركة

أجريت أول انتخابات لمجلس الشورى عام 1980، وشارك فيها كما سبق القول 37 سيدة، ونجحت منهن 4 سيدات في الفوز بتلك الانتخابات. ومن بين هؤلاء السيدات، كانت السيدة دستغيب ممثلة طهران في المجلس هي الأكثر نشاطاً. وكانت عضواً في لجنة التربية والتعليم كونها عملت لثلاثة عقود بالتدريس في التعليم الثانوي والجامعي، وقد كرست وجودها في المجلس للدفاع عن قضايا المرأة وفقاً لتصورها المرتبط بتصور النظام الإسلامي في إيران لهذه الحقوق. وركزت دستغيب بصفة خاصة على تطبيق المادة 21 من الدستور الإيراني بعد الثورة، التي تنص على توفير ضمان خاص للأرامل والنساء العجائز، وهو أمر في غاية الأهمية فى بلد كان يخوض حرباً ضروساً مع العراق، خلفت وراءها مئات الأرامل والعجائز اللواتي هن بلا معيل. كما نشطت أعظم طالقاني في هذا المجلس، وناقشت فيه قضايا مهمة كالاختلاط وعمل المرأة.[24]

ويلاحظ أن حجم عضوية المرأة في المجلس للدورات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، كان ضعيفاً، وتمثلت أسباب هذا الضعف في سيطرة التيار المحافظ على المجلس خلال هذه المراحل، ولاسيما مع طغيان الطابع المحافظ عموماً على المجتمع في أثناء الحرب مع العراق. والمثير أنه في انتخابات المجلس في دورته السادسة (2000– 2004)، التي أجريت بعد انتخاب خاتمي رئيساً للجمهورية، وذيوع

مفاهيم الإصلاح في الساحة السياسية، لم يرتفع تمثيل المرأة في البرلمان، بل إن هذا التمثيل كان أفضل في الدورة الخامسة.

فقد شهد المجلس الثاني (1984– 1988) إعادة انتخاب نحو 40٪ من أعضاء المجلس السابق. وتالياً لم يحدث تبديل كبير في هيكل العضوية، وظل تمثيل المرأة فيه ضعيفاً (أربع عضوات)، كما كان الحال في المجلس الأول. وفي المجلس الثالث (1988– 1992)، وبسبب رغبة الخميني في تنويع التركيبة السياسية للبرلمان، فقد تم تشجيع التيارات اليسارية على الترشيح لعضوية المجلس، الأمر الذى كان يعني توفير فرص أكبر للمرأة. ولكن تجربة هذا المجلس لم تكن إيجابية، في ضوء الصدامات بينه وبين الحكومة حول قضايا عدة، كان من أهمها برنامج الرئيس هاشمي رفسنجاني للخصخصة. ولهذا تم استبعاد الكثير من المرشحين المنتمين إلى اليسار في انتخابات المجلس الرابع (1992– 1996)، الذي سيطر عليه تحالف "البازار" مع رجال الدين المتشددين.

وفي المجلس الخامس (1996– 2000) كانت أفكار التطوير والتحديث قد بدأت تعرف طريقها إلى الساحة السياسية، وكان من نتيجة ذلك حدوث تراجع ملحوظ في عضوية التيار المتشدد في المجلس، ولكن ذلك لم يكن يعني حدوث طفرة في وجود المرأة في البرلمان، حيث كان هناك 14 نائبة في المجلس شكلن نحو 4.8٪ من العدد الإجمالي للنواب. أما في المجلس السادس (2000– 2004)، فكان هناك 13 نائبة شكلن نحو 4.5٪ من العدد الإجمالي للنواب، وهي نسبة أقل من البرلمان السابق عليه، مع ملاحظة أن هذه الدورة البرلمانية شهدت زيادة أعضاء المجلس عشرين عضواً، ليصبح 290 بدلاً من 270 عضواً تطبيقاً للمادة المشار إليها آنفاً في الدستور.[25] ويعود ذلك إلى أن الدورة الخامسة للبرلمان، والتي شهدت إقرار العديد من التشريعات الخاصة بالمرأة، وشهدت أيضاً بدايات ظهور التيار

الإصلاحي على الساحة، كانت إنذاراً للتيار المحافظ الذي عمد إلى تحصين نفسه في الانتخابات التالية، سواء بقرارات الحبس التي صدرت بحق عدد كبير من رموز الإصلاح، وأدت إلى بلبلة في صفوف الإصلاحيين عموماً، وأثرت على أجندتهم الانتخابية، أو بمنع عدد من المرشحات الإصلاحيات من خوض الانتخابات السادسة للمجلس أصلاً.[26]

أما في انتخابات المجلس لدورته السابعة (2004-2008) فقد تقدمت 828 امرأة للترشيح، كان أغلبهن على قوائم المحافظين. وضمت قائمة "الائتلاف من أجل إيران" الإصلاحية خمس نساء، وضمت قائمة "خادمو إيران" المستقلة خمس نساء، وقد دخلت المجلس 12 نائبة فقط شكلن نحو 4.1٪ من العدد الإجمالي لنواب المجلس ليتراجع العدد مرة أخرى، بعد تراجعه خلال الدورة السادسة للمجلس. والنائبات اللاتي فزن بعضوية المجلس التشريعي السابع هن: نفيسة فياض بخش، ولاله افتخاري، وفاطمة آليا، وإلهام أمين زاده، وفاطمة رهبر، وكلهن نائبات عن دائرة طهران، وفاطمة أجرولو نائبة عن دائرة الكرج، ومهرانكيز مروتي نائبة عن دائرة خوخال، ونيرة إخوان بي طرف نائبة عن دائرة أصفهان، وعفت شريعتي كوهنباني نائبة عن دائرة مشهد، ورفعت بيات نائبة عن دائرة زنجان، وهاجر تحريري نيك صفت نائبة عن دائرة رشت، وعشرت شايق نائبة عن دائرة تبريز.[27]

وعلى الرغم من أن نسبة تمثيل المرأة الإيرانية في البرلمان قد تكون أفضل من دول أخرى في العالم النامي، فإن هذه النسبة مازالت تعد من أدنى المستويات عالمياً، سواء بالمقارنة مع دول متقدمة أو دول نامية أو دول أقل نمواً، كما هو واضح من الجدول (3)، في الملحق.[28]

ب. دور المرأة في البرلمان

أسهم وجود المرأة في مجلس الشورى في استصدار جملة من القوانين الداعمة لحقوق المرأة. ورغم تباين هذه القوانين من حيث عددها، وهدفها، وتوجهها، فقد كانت مؤشراً على المساحة التي تحتلها قضايا المرأة عموماً، وفي الخطاب الاصلاحي كمهمشة ومستضعفة بصفة خاصة، وتأثر المجتمع بهذا الخطاب الإصلاحي وتفاعله معه، فزادت قوانين المرأة بشكل لافت في المجلس التشريعي الخامس، حتى دون أن تصب كل هذه القوانين في مصلحتها ونحو المزيد من حريتها.

ففي المجلس الأول بعد الثورة، صادق المجلس على 16 قانوناً خاصاً بالمرأة، تؤسس لموقف النظام الإسلامي من المرأة، وانخفض العدد إلى 13 قانوناً في المجلس التشريعي الثاني، وتراجع العدد إلى 6 قوانين في المجلس التشريعي الثالث، بينما تم التصديق على ثمانية قوانين في المجلس التشريعي الرابع، وبعدها حدث انفراج كبير وتقدم حقيقي في الاهتمام بالمرأة في ظل المجلس التشريعي الخامس الذي صادق على 21 قانونا خاصاً بها، وإن لم تصب جميعها في سبيل تعزيز حرية المرأة وتخفيف القيود عنها، وهو ما يشير إلى أن الاعتماد على البعد الكمي في القوانين الخاصة بالمرأة مضلل في أحيان كثيرة.

فقد صدر في العام 1996 قانون يعاقب النساء اللاتي يظهرن في الأماكن العامة بدون الحجاب الإسلامي بالحبس لمدة تتراوح بين 10 إلى 60 يوماً، إضافة إلى دفع غرامة تتراوح بين ألف ريال و500 ألف ريال إيراني. وارتفع عدد القوانين الخاصة بالمرأة إلى 32 قانوناً في المجلس التشريعي السادس (ذي الأغلبية الاصلاحية)، كما تشكلت في إطاره لجنة مختصة بدراسة قضايا المرأة ومشكلاتها،[29] وبخاصة المشكلات الاجتماعية والقانونية، فيما كانت الآراء الداعية للإصلاح في السابق

تتوجه إلى النخبة (أنموذج عبدالكريم سروش*)، فكانت القضايا الاجتماعية مثار حديث الصحف، ومادة الجدل بين المثقفين على اختلاف مشاربهم خلال فترة هذا المجلس.

ولهذا قام المجلس السادس بالتصديق على قانون يضع حداً أدنى لسن الزواج للفتيات أعلى من السابق، كما تم إقرار قانون بإيفاد الطالبات للتعليم في الخارج شأنهن شأن الرجال، وهو ما كان محظوراً في السابق، وأقر قانوناً لزيادة سن حضانة الأم للأطفال إلى 7 سنوات، وتم تعديل قانون الطلاق ونفقة المرأة خلال فترة العدة.[30]

وعلى خلفية الجدل حول الدين والحرية والمساواة التي أشاعها الخطاب الإصلاحي قدمت النائبة فاطمة رمضان زاده اقتراحاً أثار جدلاً طويلاً، مفاده ضرورة إعادة النظر في بعض القوانين التي تتعلق بشؤون المرأة بالاستناد إلى قدرة الفقه الإسلامي على تطوير القوانين الإسلامية، وأن هناك العديد من المواد القانونية المتعلقة بالزواج والطلاق ينبغي مراجعتها بجدية، واقترحت النائبة في هذا الشأن تشكيل فريق عمل من الحقوقيين وأصحاب الرأي في المجال القانوني والفقهي لمناقشة قوانين الإرث والدية والطلاق والزواج والحضانة، لتفادي التصورات الخاطئة حول تعارض القيم الإسلامية مع مبادئ الحرية والعدالة الاجتماعية.[31] وقد أثار الاقتراح نقاشاً في الصحف حول المآلات النهائية لمثل هذا القانون، وحدود

* عبدالكريم سروش هو أحد المفكرين المتنورين الإيرانيين، درس في بريطانيا فلسفة العلم والتاريخ، وعاد إلى إيران في العام 1979، وأصبح عضواً في المجلس الأعلى للثورة الثقافية الإيرانية، وأوكلت إليه مهام الإعداد للنظام التعليمي من خلال المعايير الإسلامية، لكنه استقال من هذا المنصب، ثم عمل على تأسيس كلية التاريخ وفلسفة العلم في مؤسسة العلوم الإنسانية بطهران. وله عدد من المؤلفات التي أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية والدينية الإيرانية، أهمها كتابه الذي نقلته إلى العربية دلال عباس بعنوان القبض والبسط النظريان في الشريعة (بيروت: دار الجديد، 2000).

الاجتهاد الذي سوف يقنع به الإصلاحيون، وأنطقت صحف محافظة المشروع بما لم يقله، وذكرت أنه محاولة لعلمنة قضايا المرأة، وفي إثر ذلك لم يتم تفعيل المشروع في مجلس الشورى.[32]

ومن بين القوانين المهمة التي صادق عليها هذا المجلس السادس أيضاً، قانون يعطي المرأة الإيرانية حق رعاية أولادها في حالة استشهاد زوجها، إذا رغبت في هذه الرعاية بدلاً من انتقال الرعاية من الأب إلى الأجداد كما كان الأمر قبل ذلك، كما صدر قانون يعطي المرأة التي تربي أطفالاً صغاراً، الحق في العمل نصف الوقت بأجر كامل.[33]

السلطة التنفيذية

تزايد وجود المرأة في مؤسسات السلطة التنفيذية طوال الثمانينيات، بفعل عوامل مختلفة أهمها الحرب العراقية ـ الإيرانية. واستمرت الزيادة الصاعدة في عمل المرأة في المؤسسات التنفيذية بعد الحرب، وذلك بتشجيع الرئيس هاشمي رفسنجاني للنساء على المشاركة في الحياة العامة، وحثه المؤسسات على قبول شغل النساء مناصب مختلفة، عبر إجراء ذي معنى رمزي وهو تعيين السيدة شهلا جيدي مستشارة له في العام 1993. [34]

واستمر التشجيع مع الرئيس محمد خاتمي، الذي بدأ عهده بتعيين السيدة معصومة ابتكار نائبة له ورئيسة لمنظمة حماية البيئة في آب/ أغسطس 1997، بعد تسلمه مهام منصبه رئيساً للبلاد في الشهر نفسه، لتصبح بذلك أول امرأة في تاريخ إيران الحديث تشغل هذا المنصب الرفيع، كما عين خاتمي السيدة زهرة شجاعي، مستشارة له لشؤون المرأة في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه. وفي الشهر نفسه أصدر عطاءالله مهاجراني، وزير الثقافة آنذاك، قراراً بتعيين السيدة عزاه نوري نائبة له للشؤون القانونية والبرلمانية.[35]

ونتيجة لذلك، بلغ عدد اللواتي تولين منصب مدير عام في وزرات الحكومة مطلع العام 2002، ألفاً و168 امرأة من إجمالي عدد المديرين العامِّين البالغ 39 ألفاً و716، أغلبهن في رئاسة الجمهورية ووزارة الصحة ووزارة الاقتصاد. وراوحت أعمار المديرات ما بين 35–44 سنة، وبلغت نسبة الإيرانيات الشاغلات منصب وزير ونائبة وزير 9.4 ٪ من إجمالي شاغلي هذه الوظيفة في الوقت نفسه، وتعد طهران وجيلان وهرمزان وأذربيجان الغربية أكثر المحافظات التي تعمل فيها النساء في مناصب قيادية.[36] وفي آب/ أغسطس 2000، قام وزير الداخلية الإيراني عبدالواحد موسوي بتعيين السيدة رحمت روحاني حاكمة لمقاطعة ساروبستان، وهي أول سيدة تتولى مثل هذا المنصب منذ انتصار الثورة الإسلامية في العام 1979.

ومنذ نهاية التسعينيات ومع شيوع الأفكار الإصلاحية، بدأت المرأة تدخل مؤسسات تابعة للسلطة التنفيذية، كانت محرومة منها في السابق، وكانت الناشطات الإيرنيات دائمات المطالبة بإتاحة المجال للنساء للالتحاق بتلك المهن، ومنها الشرطة. ففي العام 1998، وافق مجلس الشورى على قانون يسمح بانضمام السيدات لقوات الشرطة على أن تكون مهمتهن هي إجراء فحوص إصدار تراخيص قيادة السيارات، والتفتيش الشخصي للسيدات، ومتابعة شؤون منح النساء جوازات السفر، وإدارة السجون النسوية، والتعامل مع جنح القُصّر. وكانت الدفعة الأولى من الشرطة النسوية قد تخرجت في العام 1999، وضمت 40 ضابطة جرى توزيعهن على ستة مراكز للشرطة في طهران.

وفي آذار/ مارس 2005 أعلنت أكاديمية الشرطة في العاصمة طهران تخريج ثاني دفعة من الشرطيات في البلاد، وكانت خريجات الدفعة الجديدة يرتدين الحجاب الإسلامي الكامل، حتى خلال التمارين التي تتضمن المطاردة بالسيارات

وتسلق الجدران والقبض على المجرمين وإعادة تجميع المدافع الرشاشة وهن معصوبات العينين. وقال العميد محمد باقر قاليياف قائد الشرطة الإيرانية (السابق) في حفل تخريج دفعة جديدة من الخريجات: «إن الضابطات المتخرجات حديثاً سيشاركن رسمياً الزملاء الرجال في جهاز شرطة البلاد».[37] ولم يتضح ما إذا كان قائد الشرطة ينفي بحديثه هذا أن يكون عمل المرأة من قبيل "الشرطة النسوية" المعمول بها في بلدان إسلامية، والتي تستخدم لإحكام الرقابة على النساء، رغم أن وظائف الشرطيات، كما أعلن عنها وبحسب ما سمح به مجلس الشورى، تصب في اتجاه حصر عملهن فيما له علاقة بالنساء، غير أن السماح للمرأة بالعمل في شرطة الإطفاء اعتباراً من العام 2006 قد يشير إلى أن المرأة دخلت فروع الشرطة المختلفة على نحو متساوٍ مع الرجل.[38]

وكانت إيران قد شهدت منذ النصف الثاني من الثمانينيات، تأسيس عدد من المجالس والمؤسسات الهادفة إلى تفعيل دور المرأة ودعمها في مجالات عدة، وتحسين ظروف عمالة النساء في الهيئات المختلفة سواء الحكومية أو غير الحكومية، ويدير هذه التنظيمات بالأساس سيدات، ومن هذه المؤسسات:[39]

- المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء: بدأ هذا المجلس عمله منذ 13 أيلول/ سبتمبر 1987؛ بهدف رسم السياسة العامة للمسائل الثقافية والاجتماعية للنساء، والتنسيق بين المؤسسات العاملة في الحقل الثقافي لتطوير صورة المرأة في المجتمع.

- لجان شؤون النساء: بدأت هذه اللجان عملها في المحافظات كفروع للمجالس الاجتماعية في كل محافظة ابتداء من 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1990، بواسطة وزارة الداخلية؛ بهدف توفير الأجواء المساعدة على تكامل الشخصية الحقيقية

للمرأة، ومعرفة معضلات المجتمع النسوي وانشغالاته، وزيادة المشاركة الاجتماعية والسياسية للنساء. وتم أيضاً تكليف هذه اللجان، التي يبلغ عددها 228 لجنة، بالنهوض بالبحث والتحقيق في مجالات دراسة الوضع الأسري، والحقوقي، والدراسي، والتشغيلي للمرأة، ومعرفة المعوقات التي تعرقل توظيفها، وجمع المعلومات وإعداد الإحصائيات حول النساء في المهن المختلفة، واستخلاص نتائج الدراسات والبحوث التي أنجزتها المراكز العلمية والجامعية، وإيجاد التسهيلات اللازمة لمشاركة المرأة في النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإعلامية والفنية.

- المراكز الثقافية والاجتماعية للنساء: وتتولى هذه المراكز مهمة تدريب وتأهيل الموظفات.

- مكتب شؤون النساء التابع لرئاسة الجمهورية: تأسس هذا المجلس بموجب قرار من رئيس الجمهورية الإسلامية صدر بتاريخ 30 كانون الأول/ ديسمبر 1991، وهدفه الأساسي توفير الأجواء التي تتيح للمرأة التمتع بحقوقها الإنسانية الحقيقية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، بواسطة تطبيق سياسة الحكومة وخططها التنموية الرامية إلى تحسين وضع النساء وبيان انعكاساتها عليهن، ويتألف المكتب من ثلاث معاونيات: معاونية التخطيط والبحوث، ومعاونية العلاقات الداخلية، ومعاونية العلاقات الخارجية.

- معاونية الرياضة النسوية: تعنى هذه المعاونية بترتيب جميع المسائل والشؤون الرياضية للنساء على الصعيدين الوطني والدولي بالتعاون مع سائر أقسام التربية البدنية في البلاد، حيث يوجد في المجال الرياضي 1049 صفاً دراسياً لإعداد المدربات، و336 صفاً لإعداد المحكّمات على مختلف المستويات. ويبلغ عدد المدربات 27356 مدربة، وعدد المحكمات 1008 محكمات.

- الدائرة النسوية الدولية في وزارة الخارجية: تهدف إلى تنسيق النشاطات الدولية لنساء البلاد، وتشارك الخبيرات العاملات في هذه الدائرة في الاجتماعات الدولية مشاركة فاعلة، وتتولى هذه الدائرة أيضاً تنسيق الأنشطة الدولية التي تعقد في البلاد.

- مكتب تطوير النشاطات النسوية الريفية: تم تأسيسه بغرض برمجة النشاطات النسوية القروية وتقديم التدريب والتأهيل اللازمين للنساء في هذا المجال. ويهدف المكتب إلى تحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمرأة الريفية، وتأهيلها، وتوفير فرص العمل لها، وهناك في الوقت الحاضر مكاتب بهذا الاسم في جميع المحافظات الإيرانية.

ورغم ما حققته المرأة من وجود ملموس في السلطة التنفيذية، فإن إيران لاتزال مصنفة عالمياً ضمن الدول التي ينخفض فيها تولي المرأة مناصب وزارية، حسبما يبين الجدول (4)، في الملحق.[40]

وقد تزايد وجود النساء في الوزارات (دون المواقع الوزارية) في التسعينيات عموماً، مع تزايد الاهتمام بتعليم المرأة، وشيوع الأفكار الإصلاحية عن حقوقها، وإنشاء العديد من المؤسسات الرسمية لذلك. لكن، وفي الوقت نفسه، لم يحدث أن زاد عدد النساء في السلطة التشريعية، وهو ما يدل على المفارقة التي يعيشها المجتمع الإيراني، والتي يشترك فيها مع مجتمعات إسلامية وعربية عدة، تتمثل في قدرة المرأة على النفاذ للوظائف التي تعتمد فيها على الأفضلية والكفاءة، وصعوبة احتلالها المواقع التي تعتمد على الترشيح والانتخاب، وهو بدوره ما يشي بأن المرأة الإيرانية، والتي أحرزت تقدماً علمياً ووظيفياً جعلها غير بعيدة عن صنع القرار في المؤسسات التي تعتمد على التعيين، لاتزال تعاني النظرة التقليدية إليها، والتي تتشكك في قدراتها وتراها ناقصة الرشد والسداد.

السلطة القضائية

بعد الثورة الإسلامية تم تحويل النساء اللائي كن يعملن في منصب قضائي إلى أعمال إدارية؛ لأن قوانين القضاء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم تكن تقر عمل النساء بالقضاء إلا في حدود ضيقة، فالنساء كن يعملن مستشارات للمحاكم، وينلن درجات قضائية، ولكنهن ممنوعات من رئاسة المحاكم.

إلا أن تطوراً طرأ على هذا الوضع، فأصبح ممكناً للنساء أن يكنَّ رئيسات محاكم، بشرط أن تتوافر فيهن شروط اختيار القضاة، بحسب اللائحة الصادرة في العام 1983، وبهذا يمكن أن يكنَّ أيضاً مستشارات لديوان العدالة الإدارية والمحاكم المدنية الخاصة وقضاة التحقيق ومكاتب المحاماة، ويمكن أن يعملن في تدوين قانون المحاكم ورعاية صغار المحامين.

وتم تعيين أول امرأة فى منصب القائم بأعمال المدعي في المحكمة العليا في حزيران/ يونيو 1998، وتشير الإحصائيات أيضا إلى وجود 185 محامية بين المحامين الذين يبلغ عددهم 2661 شخصاً.[41]

وكان الاهتمام الجاد بعمل المرأة في القضاء قد بدأ من خلال وجود مندوب للسلطة القضائية في مكتب شؤون النساء في العام 1991، وأخذ هذا المندوب يمارس نشاطه على نحو واسع في الأجهزة القضائية في مجال الدفاع عن حقوق النساء بصور مختلفة لدى المراجع القضائية، وقد كان المندوب في بداية الأمر يعمل ممثلاً للسلطة القضائية في مكتب الشؤون النسوية، ثم تحول لاحقاً إلى مكتب مستقل داخل السلطة القضائية نفسها هدفه حماية المرأة في تلك المراجع.

وصوّت البرلمان الإيراني في أيار/ مايو 1994 على قانون يسمح للسلطة القضائية بإعادة توظيف النساء في مناصب المستشارات القضائيات لدى المحاكم العامة، وذلك على الرغم من المعارضة القوية التي أبداها عدد كبير من النواب التقليديين.

ونتيجة لتعاظم قوة الاتجاه الإصلاحي، بدعم من الشعب الإيراني الذي منحه الأغلبية في المجلس التشريعي السادس، عيّنت الحكومة الإيرانية أربع قاضيات في محكمة شؤون الأسرة في إحدى محاكم طهران، وذلك للمرة الأولى منذ قيام الثورة الإسلامية.[42]

الفصل الخامس

مشاركة المرأة في المجتمع المدني بعد الثورة

تعد حيوية المجتمع المدني في التجربة الإيرانية أحد العوامل التي شكلت بيئة تفعيل مشاركة المرأة الإيرانية بعد الثورة، والعامل الثاني هو التعددية التي تتسم بها التيارات الفكرية والسياسية على الساحة الإيرانية، أما العامل الثالث فوجود آليات لتأثير المجتمع في النظام السياسي.[1]

وقد تطورت العوامل السابقة تدريجياً عبر السنوات، بيد أنها تبلورت بشكل واضح مع حكم الرئيس خاتمي، الذي وضع مسألة إنهاض مجتمع مدني قوي أساساً للإصلاح، ولهذا فإن نمو مشاركة المرأة في المجتمع الإيراني، والذي يمكن رصده من تزايد عدد المنظمات النسوية منذ منتصف التسعينيات، على سبيل المثال، أسهم في خلق نشاط تأصيلي يدعم مفاهيم المساواة والإنصاف في فكر الإصلاحيين.

وكانت أفكار خاتمي حول نهضة المجتمع المدني مبنية على أن وجود هذا المجتمع القوي يعني أن يمارس دوره في الرقابة على الأداء السياسي، فضلاً عن أن اضطلاع هذا المجتمع بمهام محددة يرفع عن كاهل الحكومة بعض العبء، فيما يمكن أن يكون توزيعاً للأدوار، فتؤدي الحكومة بمؤسساتها الرسمية أدواراً إصلاحية، ويؤدي المجتمع أدواراً أخرى تهدف أيضاً إلى تطوير المجتمع وإصلاحه، ولهذا شجع الإصلاحيون تطوير المجتمع المدني بعد وصولهم إلى السلطة.

وما تجدر الإشارة إليه، أن النهضة التي شهدها المجتمع المدني بعد وصول الإصلاحيين إلى الحكم بنيت على أساس أن تقوية المجتمع هو "إحياء" وإعادة

بعث لدوره الثابت تاريخياً، وقد تمحورت الخطابات حول المجتمع المدني تالياً في الدعوة إلى محاكاة مجتمع المدينة المنورة في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم).

ومن الثابت أن المجتمع الإيراني كان، وباستمرار، مجتمعاً حيوياً معنياً بالشأن العام، ويعود الأمر في ذلك إلى الطبيعة التجارية المسيطرة على مدنه الكبرى، وارتباط مصالح التجار "البازار" بالقرارات والتوجهات السياسية. ولهذا لعبت تلك الفئة دوراً واضحاً في التاريخ الإيراني الحديث، ودفعت بالعديد من التطورات، مما كفل فاعلية المجتمع.

وفي هذا الفصل سوف يتم تناول دور المرأة الإيرانية في المجتمع المدني الناشئ بعد الثورة، وحجم هذا الدور، وأبرز تجلياته وأشكاله؛ كما سيتم استعراض أبرز القضايا المتعلقة بالمرأة التي شغلت المجتمع وتطوراتها، وأهم معوقات عمل المرأة داخل المجتمع الإيراني، وذلك عبر المبحثين الآتيين: واقع مشاركة المرأة في المجتمع المدني، والتنظيمات والأنشطة النسوية المدنية.

واقع مشاركة المرأة في المجتمع المدني

لم تنفصل المرأة الإيرانية عبر تاريخها الممتد عن القضايا العامة، ولم يتم إقصاؤها من المجال العام أو حصرها في المجال الخاص بالشكل الذي عرفته مجتمعات شرقية أخرى. وقد شهدت مختلف حقب التاريخ الإيراني النساء فقيهات، وتاجرات، ومنتِجات. وحتى في العصر القاجاري الذي يؤرخ له بأنه أكثر حلقات التاريخ الإيراني ظلماً للمرأة، حيث حصرت فيه أدوار المرأة في تربية الأطفال، وانخفض تأثير النساء بشكل مباشر في الحياة العامة،[2] ظلت المرأة معنية بالشأن العام كعامل يؤثر في دخل الأسرة، وإن تفاوت عمل المرأة في المجال العام بحسب

طبقتها الاجتماعية، ما بين شراء الجواري واستقبال الضيوف في الطبقات الغنية والمترفة؛ والقيام ببعض الصناعات اليدوية مثل نسج السجاد والمنسوجات الحريرية، حيث انتشرت مثل تلك الحرف في أصفهان وشيراز وتبريز، بين نساء المدن. أما نساء الريف فكن يربين الحيوانات ويصنعن الجبن، فكن أيضاً متصلات بالحياة العامة، بشكل أو بآخر، عبر حقب التاريخ المختلفة.[3]

وفي الواقع، فإنه لا يمكن قياس درجة اهتمام المرأة الإيرانية بالشأن العام، ولا انشغالها في القضايا المجتمعية، بحالة المرأة العربية أو المسلمة عموماً، وذلك بالنظر إلى خصوصية المذهب الشيعي وطقوسه، فهذه الطقوس التي تتمتع بسمة "الدورية"؛ من إقامة مجالس للعزاء طوال شهر المحرم، والاجتماع على مدار العام في الحسينيات والزينبيات، وما يتم في تلك الطقوس من مشاركة نسوية كثيفة، كل ذلك يؤدي إلى قوة وجود النساء وديمومته.

وفي ضوء ما تقوم به مجالس العزاء تلك من محاولة خلق علاقات وروابط بين القضايا المعاصرة من ناحية وقضايا تاريخية مركزية لدى الشيعة (مثل الظلم والشهادة الممثَّلَين بواقعة كربلاء واستشهاد الحسين، وغيرها)، فإن ذلك يرفع درجة وعي المرأة بالأحداث الجارية. ويعود الفضل إلى هذه الطقوس الدورية في الحفاظ على وجود المرأة الاجتماعي المستمر ولو في حده الأدنى، في شكله الديني فقط، كما يعود الفضل لهذه الطقوس في تثقيف المرأة سياسياً وإثارة اهتمامها بمتابعة تطورات الأحداث.

وقد وظفت المعارضة الدينية المناوئة للنظام الشاهنشاهي هذه الطقوس باتجاه تثوير المرأة ضد النظام الحاكم خلال الستينيات والسبعينيات، وكان ذلك طريقاً فعالاً لتكثيف مشاركة المرأة في حركة المعارضة للشاه. فالمجالس التي تمارس فيها

هذه الطقوس مغلقة بعيدة عن أعين الأجهزة الأمنية والمخابراتية، مقارنة بمجالس الرجال. وقد نجحت المعارضة في تحقيق هذا الهدف بالفعل، فكانت مشاركة النساء القوية في أعوام ما قبل الثورة، من خلال ترويج الكتابات المعارضة، وتوزيع أشرطة الخميني، في مجالسهن الدينية.

وعندما اندلعت الثورة، خرجت ملايين النساء الإيرانيات، وعلى مختلف المستويات، من بيوتهن إلى المجتمع العام. وكان أول شهيد في الثورة امرأة، وتستخدم النساء الإيرانيات هذه الحقيقة بشكل رمزي للتدليل على أن الثورة ما كان لها أن تنجح إلا بمشاركة النساء العاديات، وذهبت أخريات إلى حد وصف الثورة بأنها ثورة نساء. وكان من أشكال مشاركة النساء في الثورة :

- المشاركة في المظاهرات، وعلى عكس المعتاد كان النساء يسرن في الصفوف الأمامية والرجال من خلفهن، كي لا يتم مهاجمة صفوف المتظاهرين، مستفيدات من القيم المحافظة للمجتمع الإيراني كمجتمع مسلم وشرقي يحرم الاعتداء على النساء وهتك حرمتهن. وكانت النساء يقتحمن صفوف الجنود التابعين للشاه ويضعن داخل فوهات البنادق زهوراً، وأدت هذه الأشكال من المقاومة إلى انضمام تلك القوات الحكومية إلى المتظاهرين في أثناء المصادمات.

- المساعدة على إقامة الحواجز على الطرق أمام القوات العسكرية الحكومية.

- إنجاز بعض الأعمال الإنسانية مثل مساعدة الجرحى.

- المشاركة في الأعمال العسكرية وحمل السلاح.

- المشاركة في الجلسات السياسية والمحاضرات، وتلقي ثقافة موجهة جعلت الإيرانيات ذوات خبرة في العمل الثوري.[4]

ولم تنحصر المشاركة الجماهيرية للنساء في الثورة التي أطاحت حكم الشاه، فقد شاركت المرأة الإيرانية في جوانب النشاط الاجتماعي كافة، بعد أن اتخذت الأيديولوجية الدينية للثورة طابعاً مؤسسياً، فتشكلت فئة خاصة من الثوريات المنتميات إلى الشرائح التقليدية من المجتمع الإيراني، والتي تم تهميشها خلال الحكم البهلوي. وظهرت هذه الفئة إلى الوجود خلال الأعوام الممتدة من 1976 إلى 1981، وباشرت أعمالاً تطوعية كثيرة لخدمة أهداف الدولة الإسلامية. ومع التطورات التي طاولت المجتمع الإيراني، تطورت هذه الفئة المتعلمة والملتزمة بقواعد النظام، لتصبح نواة الحديث عن المجتمع المدني والمطالبة بتفعيله.

ويتناول هذا المبحث ثلاث قضايا أساسية؛ أولاها الحرب العراقية ـ الإيرانية، والتي تعد مرحلة مهمة في تطوير مشاركة المرأة في المجتمع المدني، وثانيتها بنية القطاع النسوي الفاعل في المجتمع المدني، أما القضية الثالثة فهي سمات هذا القطاع الذي غلب عليه الطابع "النخبوي".

الحرب العراقية ـ الإيرانية

جاءت الحرب العراقية ـ الإيرانية، لتوفر المزيد من فرص تفعيل مشاركة المرأة بكثافة في الحياة العامة، فإبان سنوات الحرب التى دامت ثماني سنوات (1980-1988)، دعا قادة النظام الإسلامي جميع المواطنين إلى استنفار طاقاتهم لمواجهة هذا التحدي، وكانت هذه فرصة للمرأة لترسيخ وجودها في الحياة العامة. ذلك أنه وبعد مساهمة المرأة الفاعلة في الثورة ودورها في إطاحة نظام الشاه، تعالت أصوات كثيرة ومتعددة مطالبة بعودة المرأة مرة أخرى إلى البيت وانسحابها من المجال العام.

وجاءت تلك الحرب لتعطي المرأة الإيرانية حضوراً واسعاً في الفضاء العام، سواء عبر المشاركة المباشرة في أعمال الحرب، أو المشاركة غير المباشرة فيها، والتي

تمثلت في الأساس في تسيير شؤون البلاد لحين عودة الرجال من ساحات الحرب، فانتشرت الصحافة النسوية التي عُنيت بقضايا المرأة وشؤونها مثل التعليم والعمل وتدبير نفقات الأسرة، في ظل استنفاد الحرب للطاقات الاقتصادية للبلاد، كما ظهرت العديد من الجمعيات والمؤسسات غير الرسمية، لمؤازرة النساء اللائي فقدن أولادهن أو أزواجهن خلال الحرب، مثل منظمة "هاجر" التي أنشأتها أعظم طالقاني. وكان مجال عمل أغلب هذه المؤسسات والجمعيات هو الأعمال الخيرية والخدمية كرعاية أبناء الشهداء وبناتهم، وتعليم النساء مهناً بسيطة للارتزاق منها، وجمع التبرعات والمساعدات المالية لأسر الجنود. وعلى صعيد المشاركة المباشرة في الحرب قام عدد من الجمعيات النسوية بالمساعدة في تهجير السكان من المناطق المتاخمة لتهديدات الحرب، والاشتراك في إعمار مناطق جديدة، وإرسال التبرعات العينية إلى جبهات القتال.[5]

وكانت الحرب سبباً في الارتباط الحادث في إيران بين عمل المنظمات النسوية المختلفة وعناية تلك المنظمات بالسياسة، فأغلب هذه المنظمات نشأ وقت الحرب، حيث كانت الأجواء الرسمية وغير الرسمية في إيران منشغلة بما يحدث على جبهات القتال، بالإضافة إلى أن الخطاب الرسمي جيّش المجتمع للحفاظ على الثورة ومواجهة أعدائها الخارجيين طوال الثمانينيات، ولازم هذا التسييس مسيرة عمل المرأة في المجتمع حتى في شقه الخدمي، فكانت المرأة الإيرانية تتطوع في منظمات مدنية مدفوعة بأسباب سياسية؛ كتقوية المجتمع لمواجهة التحديات الخارجية، وتوصيل فكر الثورة لجميع الإيرانيين، فشاع تطوع النساء للتدريس في مدارس لمحو أمية نساء القرى، في أثناء سنوات الحرب، كما شاع سعي الإيرانيات لتعلم مهارات لمعاونة الحكومة في تخفيض النفقات؛ كالزراعة في أفنية المنازل، وقد باشرت عدة منظمات غير رسمية تعليم مثل هذه المهارات.[6]

كما كانت الحرب سبباً في إسكات العديد من الأصوات المتشددة التي دعت المرأة بعد الثورة إلى العودة إلى المنازل، فالحاجة التي خلقتها الحرب لعمل المرأة أدت إلى تشجيع الخطاب الرسمي وغير الرسمي للمرأة، ويشير أحد الباحثين إلى أن ما حدث كان بمنزلة تأجيل للمناقشة حول عمل المرأة. وخلال تلك المرحلة استطاعت المرأة النفاذ إلى أغلب المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ولذا بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ورغم تجدد الحديث عن عمل المرأة، فلم يكن أحد يستطيع أن يرد المرأة إلى المنزل بفتاوى دينية، ولاسيما أن خطاب الخميني حتى وفاته في نهاية الثمانينيات، كان يجعل من عمل المرأة في المؤسسات الرسمية أو غير الرسمية (كمؤسسات رعاية أسر الشهداء) فرضاً دينياً.[7]

وإذا كانت الحرب بهذا المعنى فرصة ساقتها الظروف للمرأة الإيرانية لدعم دورها العام، فإن مرحلة ما بعد الحرب قد حملت هي الأخرى فرصاً جديدة لاستمرار انغماس المرأة في الشأن العام. وواكبت نهاية الحرب بداية عصر الرئيس هاشمي رفسنجاني، التي كانت مقدمة لعهد من الانفتاح والإصلاح السياسيين، حمل معه دعماً رسمياً للأنشطة المختلفة للمرأة في المجتمع، حتى المرأة غير العاملة.

ومن المثير أن هذا التنامي في دور المرأة أدى إلى تعالي أصوات من بين صفوف الرجال تطالب باهتمام يماثل ما تحظى به قضايا المرأة من اهتمام رسمي وغير رسمي، في رد فعل على تمدد ظاهرة سيادة المرأة.

وفي هذا السياق، بادر عدد من الصحفيين الإيرانيين المطالبين بالمساواة مع المرأة إلى إصدار مجلة متخصصة في "الدفاع عن حقوق الرجل" تحمل اسم مرد وزندكي (أي الرجل والحياة).

وبحسب ما جاء في افتتاحية العدد الأول من هذه المجلة (26 كانون الثاني/ يناير 2003) فإن الهدف من إصدارها هو مواكبة تطور الحياة العصرية وموجات العولمة التي جلبت للمجتمع الإيراني الكثير من مظاهر الحداثة الغربية ومنها "الأنثوية". وكتب رئيس التحرير أبو الفضل كلانكي، الآتي: «إن هنالك العديد من المجلات الإيرانية التي تخصص للنساء، وتنبري للدفاع عن حقوق المرأة، فيما تخلو الساحة الإعلامية من إصدار يعالج مشاكل الرجل الإيراني، وما يتعرض له من ظلم حين يقترن بزوجة متجبرة». وأكد كلانكي أن مجلته تطمح إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة كي لا يشكو الرجال من ظاهرة "سيادة المرأة" والنساء من "سيادة الرجل"، وقال: «إن السيادة داخل الأسرة يجب أن تكون متساوية بين الرجل والمرأة، وألا يتسلط أحدهما على الآخر». واستعرضت المجلة في عدد من موضوعاتها بلهجة ساخرة استئساد المرأة الإيرانية على الرجل، واضطرار الأخير إلى ممارسة مهام ربة البيت بدلاً من المرأة "الخانم"، حتى وإن لم تكن موظفة.

بنية القطاع النسوي الفاعل في المجتمع المدني

تطورت بنية القطاع النسوي الفاعل في المجتمع المدني في إيران، ارتباطاً مع تطور حركة الثورة والنظام السياسي الإسلامي. وكما سبق القول؛ فإن هذا القطاع، قد تمحور في بداية الأمر حول ظهور طبقة معنية بالأحداث، وراغبة في المشاركة في بناء النظام الإسلامي، تكونت من نساء الطبقات الفقيرة التي تم تهميشها في أثناء حكم الشاه. وقد حصلت نساء تلك الطبقات على قدر من التعليم، خلال الستينيات والسبعينيات، أتاح لهن فرصة التعرض للخطاب الثوري في أثناء السبعينيات، والتأثر به، ولاحقاً الاندماج فيه. وتعد هذه الفئة قاعدة المجتمع المدني في إيران.[8]

وقد تغيرت اهتمامات تلك الفئة بتغير واقع المرأة الإيرانية، فظلت هـذه الفئـة متماهية في النظام، وتوجت أنشطتها كافة لخدمة أهدافه ولـسد احتياجاتـه، طـوال الثمانينيات، عبر إنشاء المؤسسات التي تجعل من أهداف النظام أهدافاً لها، وحـصل أغلب تلك المؤسسات على دعم النظـام ومـساندته، بـل وصـل الأمـر إلى حـد أن رفعت أجهزة رسمية يدها عن عدد مـن المجـالات، تاركـة الأمـر للتنظـيمات غـير الرسمية بقيادة تلك الفئة من سيدات جيل الثورة الأول. وكان أهم تلك المجالات على الإطلاق تولي عدد من التنظيمات متابعـة التـزام النـساء بالحجـاب في الـشارع والمؤسسات المختلفة.[9]

ومع التشجيع الرسمي للنساء، وما يمكن عده اعترافاً ضمنياً بأن وضع المـرأة الإيرانية في حاجة إلى تطوير، تحول هذا القسم – في شقه الأكبر– ليؤازر التوجهات الإصلاحية التي أبرزت قضايا المرأة ضـمن أولوياتهـا؛ أي أن العديـد مـن النـساء الإصلاحيات كن من النساء الثوريات سابقاً، كما تنتمي الشابات من الإصلاحيات (أي الجيل الثاني للثورة) إلى العائلات الثورية نفسها، وكانت أبرز ملامـح التطـور التي مست الجيل الأول من النساء الثوريات، وجعلـتهن محـسوبات عـلى معـسكر الإصلاح، أنهن – وخلافاً لآرائهن الثورية الـسابقة – أصـبحن يرفـضن المـشاركة النسوية الجماهيرية التعبوية سياسية كانت أو اجتماعية، كما أصبحن يؤمنَّ بالتعددية، ويعارضن التحكم الفوقي في حكم البلاد. وتغيرت النظرة الكلية العامة لهذا الجيل إلى قضية المرأة الإيرانية، فقد كان الرأي السائد طوال الثمانينيات، أن حل مشكلات المرأة في إيران صنو تحقق العدالة في النظام الاسلامي ككل، وعلى أساس من ذلـك كانت أنشطة نساء جيل الثورة الأول في المجتمع تتعامل بعد الثورة مع قضايا شـتى تندرج تحت المفهوم العام للعدالة، وذلك لتحـسين أوضـاع النـساء. لكـن الرؤيـة انعكست في التسعينيات، حين أصبحت أغلـب النـساء يعتقـدن أن تحقـق العدالـة الاجتماعية منوط بحل قضية المرأة في المجتمع الإيراني أولاً.[10]

وتنقسم النساء الإصلاحيات، سواء كن من الجيل الأول للثورة أو من الجيل الثاني، إلى ثلاثة أقسام:

- نساء الطبقات الوسطى للمجتمع الإيراني، وهن الفئة الرئيسية التي تنتج المطالب الأساسية للحركة النسوية في إيران.
- النساء الخبيرات في الحقول الثقافية والاجتماعية واللواتي يتزعمن الحركة، ويلعبن دوراً تنويرياً في هذا المجال، ويتركز نشاطهن في الصحف أو في النقابات أو في التنظيمات النسوية غير الحكومية، وبعضهن عضوات في المجالس المحلية.
- النساء المنتسبات إلى الشرائح العليا من المجتمع الإيراني، واللواتي ينتمين إلي النخبة السياسية الحاكمة في البلاد، حيث يَقُمن بتنفيذ المطالب النسوية على مستوى السلطة الإيرانية بحكم نفوذهن ووظائفهن.[11]

نخبوية العمل المدني النسوي

الصفة البارزة التي تتميز بها معظم التشكيلات النسوية غير الحكومية هي الشعبية والانبثاق التلقائي من روح الثورة الإسلامية، كما أن الكثير منها يحمل صفة دينية، لأنها انطلقت وتبلورت من المجالس الدينية النسوية، ثم أخذت تسير نحو النضوج كما سبق أن أشير. لكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن سمة النخبوية تعد واحدة من سمات العمل المدني النسوي في إيران، حيث حظيت قريبات كبار السياسيين ورجال الدين الناشطات على صعيد العمل المدني بمكانة وبمناصب رفيعة في المؤسسات المدنية الخاصة بالمرأة، وهن من يقدن التطورات الكبرى التي تشهدها تلك المؤسسات ذات القاعدة الشعبية من نساء الطبقة الوسطى المشار إليها آنفاً.

والواقع أن هذه السمة بدت مميزة لحالات تمكين المرأة في مناطق كثيرة من العالم، حيث تمارس السيدات الأُوَل في العديد من الدول دوراً بارزاً في الدفع بمطالب المرأة إلى أولويات الخطط الرسمية. وفي الحالة الإيرانية تبدو هذه السمة، التي تلاحظ بوضوح منذ جيل الثورة الأول، وكأنها امتداد لدور نساء الأسرة الشاهنشاهية، فتبدو كل من زهراء مصطفوي وفائزة رفسنجاني وأعظم طالقاني كوريثات لفرح ديبا (زوجة الشاه محمد رضا بهلوي) وأشرف بهلوي (ابنة الشاه).

ويشير عدد من الدراسات إلى أن هذه النخبة النسوية المقربة من رجال السلطة والنفوذ في إيران، استطاعت أن تحصل على مكاسب كبيرة، كشغل مناصب رفيعة، فابنة الإمام الخميني، زهراء مصطفوي، ترأست جامعة الزهراء، والمنظمة الحكومية للمرأة "جمعية نساء إيران"، وكان لها نفوذها القوي الذي وهن بعض الشيء بموت أبيها. وأثرت نساء أسرة الخميني على المجتمع النسوي في إيران بعد الثورة؛ فكانت زوجته السيدة بتول ثقفي شخصية بليغة، وكانت من المدافعات بقوة عن حقوق المرأة، وأصرت على أن تلتحق بناتها بالجامعات وبمختلف أوجه النشاط السياسي والثقافي والاجتماعي، كما أن ابنته فريدة منخرطة في النشاط الثقافي والتعليمي الخاص بالنساء، وترأست معهد "12 فروردين" (وهذا هو تاريخ الاستفتاء على النظام الجمهوري الإسلامي). وحفيدة الخميني السيدة زهرا إشراقي، زوجة الدكتور محمد رضا خاتمي نائب رئيس البرلمان السادس، لها اهتماماتها الخاصة بتمكين النساء. وفي مقابلة لها مع صحيفة إيطالية في العام 2004، عبرت عن رفضها للحجاب الإجباري، وطالبت بتساوي المرأة والرجل فى الحقوق، مما أثار ضجة كبيرة في أوساط المحافظين، وصلت إلى حد إساءة صحف قريبة من المرشد الأعلى للجمهورية آية الله علي خامنئي، مثل صحيفة كيهان، إلى إشراقي بصورة مباشرة.[12]

وتتصدر أسرة هاشمي رفسنجاني الشهرة، كما تتصدر المعركة حول حقوق المرأة وضرورة مشاركتها في الحياة السياسية والاجتماعية. فقد رافقت عفت مرعشي

زوجها هاشمي رفسنجاني، حينما كان رئيساً للجمهورية في زيارة رسمية للمرة الأولى إلى إندونيسيا. وبدت الزيارة (السيد والسيدة الأولى) في وقتها أمراً غير مألوف بين رجال الدين، مما عرض رفسنجاني لانتقادات المتشددين، كما تشرف ابنته الكبرى فاطمة على "جمعية النضال النسوي"، وهي منظمة غير حكومية كبرى تهتم بالقضايا الخيرية والاجتماعية كالتعليم والصحة والثقافة.[13]

وتشتهر السيدة فائزة رفسنجاني، الابنة الصغرى له، باهتماماتها النسوية الكثيرة، وبعضويتها لعدد كبير من المنظمات المدنية النسوية. وقد دخلت فائزة منذ بداية شبابها المعترك من باب الرياضة وصولاً إلى ميدان الثقافة والإعلام والسياسة، وقد نجحت في إنشاء لجنة رياضية خاصة بالمرأة، وإقامة أول دورة للألعاب الأولمبية النسوية للدول الإسلامية، وأنشأت صحيفة زن (المرأة)، وهي أول صحيفة يومية نسوية في إيران، وذلك عقب فوزها الكبير في انتخابات البرلمان السادس. وكانت الصحيفة جريئة في طرح قضايا المرأة، والعلاقة بين الشبان والشابات، غير أن فائزة قامت بنشر رسالة من الإمبراطورة السابقة الشهبانو فرح ديبا إلى الشعب الإيراني بمناسبة عيد النوروز، رأس السنة الفارسية، مما أدى إلى توقيف صحيفتها وإصدار قرار بحبسها، واستبدل القرار بتغريمها مادياً إثر تدخل والدها. ومنذ انتهاء عضويتها في البرلمان، وتعطيل صحيفتها انحصرت أنشطة فائزة في إطار الرياضة النسوية.[14]

أما زهرا صادقي زوجة خاتمي، فهي سليلة أسرة دينية وعلمية عريقة؛ فوالدها الدكتور صادقي من أبرز الأساتذة الجامعيين والباحثين الكبار في الفلسفة والأدب، ووالدتها مرضية خانم، ابنة المرجع الأعلى الراحل الإمام حسين آغا القمي، وشقيقة الإمام موسى الصدر الزعيم الشيعي اللبناني، وهي متحررة العقل بحكم ولادتها ونشأتها في بيت علم وزواجها من رجل دين مثقف وسليل عائلة دينية بارزة. وقد

ظلت سيدة إيران الأولى شريكة حقيقية لزوجها خلال فترة رئاسته، ورافقته في بعض زياراته الخارجية، مثل سفره الرسمي إلى المملكة العربية السعودية، وكان لها حضورها في المجالس النسوية الثقافية المعروفة بالفاطميات، نسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء، هي وأخريات من زوجات شخصيات سياسية بارزة.[15]

وتطول قائمة أسماء تلك النخبة، فهناك زهراء رهنورد زوجة رئيس الوزراء الأسبق مير حسين موسوي، وهي مديرة سابقة لمركز تدريب النساء الثوريات، وفاطمة كروبي زوجة مهدي كروبي رئيس البرلمان الإيراني الأسبق، والتي عملت مديرة تنفيذية لمستشفى الشهيد الذي يرأسه زوجها، ومبعوثة إيران في مهام طبية في الخارج. ويشير إحصاء إلى وجود ثلاثين امرأة يرتبطن بأواصر أسرية مع كبار علماء الدين والساسة، يؤثرن في العمل النسوي في المجتمع الإيراني،[16] بعضهن بنات وزوجات لشخصيات بارزة أو رسمية حالية، وأخريات قريبات شخصيات رسمية سابقة.

وخارج العائلات السياسية المعروفة في إيران، لا يمكن حصر عدد الناشطات النسويات اللائي بدأن العمل والظهور منذ أحداث الثورة واستمر دورهن، وكسرن في أحيان كثيرة احتكار بنات رجال الثورة المناصب العليا، ومنهن أسماء باتت معروفة جداً، حتى خارج حدود إيران؛ مثل الناشطة الحقوقية شيرين عبادي، الحاصلة على جائزة نوبل للسلام، ومهرانكيز كار الناشطة الشهيرة بصداماتها مع النظام من أجل توسيع حقوق المرأة، والتي اعتقلت وأودعت السجن، والشاعرة سيمين بهبهاني، والروائية سيمين دانشور، والصحافيات والكاتبات بروين أردلان، وفرشيت قاض، وشهلا شركت مديرة مجلة **بيام هاجر**.[17]

يمكن ملاحظة أن دور النخبة النسوية الإيرانية كان فعالاً، واستفادت منه عموم الإيرانيات، وذلك خلافاً لدور النخب النسوية في دول أخرى بالمنطقة، أي

أنه وإن كانت النخبوية صفة أضرت بعملية تمكين النساء في كثير من البلدان، وأضفت عليها طابع الشخصنة والفئوية، فإنها في الحالة الإيرانية كانت دافعة ومحركة لتمكين النساء. ومرجع ذلك بالأساس، أن هذه النخب أدت دور الوسيط بين المجتمع وصناع القرار، وذلك عبر عدد من المؤسسات المدنية المفتوحة أمام عموم النساء. بتعبير آخر، فإن هذه النخب استقوت بانتمائها لمؤسسات ذات قاعدة جماهيرية، بقدر ما استقوت بصلاتها العائلية، وهو ما كفل استمرار أدوار عدد من النساء بعد خروج أقاربهن من السلطة، وينطبق ذلك على سبيل المثال لا الحصر على بنات الإمام الخميني، وعلى بنات رفسنجاني.

السبب الآخر الذي يجعل من النخبوية سمة إيجابية في الحالة الإيرانية، أن هذه النخب لم تحمل للقادة أجندة نخبوية، أي أن مطالبها لم تتمحور حول مكاسب تستفيد بها نساء الطبقات الغنية أو المترفة فقط، فقد أخذت مطالب تلك النخب طابعاً قومياً خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية، وبعدها راعت تلك النخب أن تصل المكاسب التي تحققها إلى كل النساء، وهو ما أضفى صدقية على أنشطة هذه النخب. فيعود الفضل مثلاً إلى شيرين عبادي ومهرانكيز كار في انتزاع حق العمل بالمحاماة للمرأة الإيرانية، ولعبت جميلة كديفر دوراً كبيراً في موافقة البرلمان الإيراني على اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW).

التنظيمات النسوية المدنية

شهد المجتمع المدني الإيراني طفرة كبيرة مع بداية عهد الرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني، وفي ظل هذه الطفرة تصاعد عدد التنظيمات المدنية العاملة في مجال دعم المرأة على صعد مختلفة، ويتناول هذا المبحث بيئة ومجالات عمل التنظيمات النسوية غير الرسمية، ودورها في دعم وجود المرأة على الساحة العامة في إيران.

بيئة ومجالات عمل التنظيمات النسوية غير الرسمية

يوجد في إيران حالياً ما يقارب خمسمائة منظمة غير حكومية يرتبط عملها بقضايا النساء وشؤونهن. وتعد دراسة لبوفي رستامي أن هذه الزيادة في التنظيمات المرتبطة بالمرأة في إيران نتاج للحركة العالمية لتمكين النساء التي بدأت مع بداية التسعينيات، وقويت واشتدت مع منتصفه.[18] بيد أن سياق نشأة وضع المرأة عموماً وتطوره في مرحلة ما بعد الثورة يشير إلى أن حركة تمكين المرأة عالمياً، والتي تأثرت بها إيران، ليست السبب الوحيد لتنامي الاهتمام بالمرأة، وزيادة عدد التنظيمات الخاصة بها. فمن خلال الانفتاح الذي أبداه النظام تجاه المرأة في عهد رفسنجاني، استُخدم حق تكوين التنظيمات غير الحكومية وسيلة لإثبات وجود المرأة، أخذاً في الاعتبار أن شرائح مهنية معينة من النساء قد تم إقصاؤها من المجال الرسمي. وكانت تلك الفئات -كالمحاميات مثلاً- ترى أن تكوين الجمعيات متنفس للوجود والتأثير في الشأن العام عبر بوابة التنظيمات المدنية غير الرسمية، ولاسيما أن حق تكوين الجمعيات كفله القانون في الحدود التي لا تتعارض فيها أهداف تلك التنظيمات وثوابت النظام. ولا يمكن أن تُعد تلك التنظيمات النسوية امتداداً للحركة النسوية العالمية بالمعنى الدقيق؛ لسبب آخر هو أن تلك التنظيمات - حتى المعارض منها للنظام الإسلامي - لا تصطدم بثوابته، وتعمل داخل أطره وعلى أساس قوانينه، ولا تطالب علانية بالمساواة المطلقة للمرأة بالرجل، أو بتخليها عن أدوارها التقليدية، وعليه تختلف تلك التنظيمات عن الحركة النسوية العالمية التي تطالب بالمساواة المطلقة في الأدوار بين الرجال والنساء.

ولا ينفي ذلك أن عدداً من تلك التنظيمات "نسوي" بالمعنى السابق للكلمة، وعلماني في نظرته إلى المرأة، لكنه لا يجاهر بذلك، ويظل أقل عدداً وتأثيراً من بقية التنظيمات التي تهدف إلى نيل المرأة الإيرانية لحقوقها. إلا أن هذه التنظيمات ذات

الطابع العلماني لا تشكل تياراً؛ لا على مستوى النخبة ولا على مستوى الشارع الإيراني.[19]

وقد تزايدت هذه التنظيمات خلال النصف الثاني من التسعينيات بشكل ملحوظ، فمع ولاية خاتمي الأولى كان هناك نحو مائة وثلاثين منظمة خاصة بالمرأة في إيران كلها، ومع إطلاق دعواته لتقوية المجتمع المدني، وتبنيه الدفاع عن حقوق النساء زاد عدد هذه المنظمات ليصل إلى ما يفوق أربعمائة وخمسين منظمة.[20]

وقد نص البند 158 للخطة الخمسية الثالثة للبلاد (2000- 2005) على العمل على دعم إنشاء وبلورة المؤسسات غير الحكومية للمرأة، التي تعطي الأولوية للنساء اللواتي يعلْن الأسرة، والنساء اللواتي لا يدعمهن القانون في المناطق غير النامية في البلاد. كذلك فإن الاهتمام بتفعيل وتأطير إمكانيات المرأة عبر التنظيمات غير الحكومية جاء في مواقع متعددة في الخطة الخمسية الرابعة للتنمية (2005– 2009)، التي أكدت أهمية التنسيق بين أركان النظام كافة، وبخاصة المؤسسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني، لحل قضايا النساء. وقد نص البند 111 من الخطة الخمسية الرابعة على أن الدولة مكلفة باتخاذ إجراءات خاصة بغية تدعيم دور المرأة في المجتمع وتنمية الفرص وتطوير مستوى مشاركة المرأة في البلاد، ونصت الخطة نفسها على تقديم لائحة إلى مجلس الشورى الإسلامي تدعم تأسيس وتطوير المؤسسات غير الحكومية والمؤسسات المدنية والتنظيمات النسوية؛ وذلك من أجل توفير ودعم التسهيلات الخاصة بسكن المرأة التي تعول الأسرة، وتحديد واجبات الحكومة بهدف ضمان الوصول إلى الفرص التعليمية المتساوية وبخاصة للإناث.[21]

وتعود جذور التنظيمات النسوية غير الحكومية في إيران إلى التنظيمات الدينية التي وجدت قبل قرون عدة، وهي تنظيمات شعبية كان من بين اختصاصاتها حل

المشكلات المحلية بين الأفراد؛ أي أنها تمتعت بدور اجتماعي كما كان لها دور ديني. وتميزت تلك التنظيمات بأنها مستقلة تماماً عن الحكومة، وتمول نفسها ذاتياً في أغلب مراحل تاريخها، من طريق زكاة الخُمس، التي تعد أبرز أسباب الاستقلالية المالية للتنظيمات الشيعية المختلفة، وهو أمر لا يتوافر بالنسبة إلى المنظمات الدينية في دول أخرى، التي اعتمدت منذ نشأتها على الدعم والتمويل الرسميين، وتالياً لم تحظ باستقلالية المؤسسات الدينية الشيعية التي مكنتها من القيام بدور سياسي معارض في بعض المراحل.

وإلى جانب هذا النمط التقليدي من المنظمات، ظهر عدد من التنظيمات الأخرى كطوائف الحرف، ودورها يماثل النقابات المهنية، وقد ترأست بعضها سيدات أحياناً، ولاسيما في الحرف التي ارتبطت تاريخياً بالنساء كصناعات السجاد.[22]

وقد تطورت التنظيمات غير الرسمية في إيران عبر الزمن. وكان النظام البهلوي قد دعم نشأة تلك الجمعيات لتمرير مبادئه وأفكاره، فظهر عدد من الجمعيات الراعية لتعليم المرأة خلال الستينيات. ومع مجيء الثورة، كان دور التنظيمات المرتبطة بالمرأة ونشاطها ينحصر في الخدمات، كفتح فصول لتعليم النساء، وحضانة أطفال العاملات، كما أدت الحاجة واتساع المشاركة الرسمية للمرأة خلال الثمانينيات ودخولها مجالات عمل متعددة إلى تجمع النساء في إطار تكتلات نقابية غير حكومية، فتزايد عدد التنظيمات النسوية غير الحكومية خلال تلك المرحلة،[23] والتي هدفت بالأساس إلى خدمة الوضع الجديد للمرأة في النظام الإسلامي، أي أنه يمكن القول إن دور المنظمات غير الرسمية كان في المرحلة التي تلت الثورة منصباً على مساعدة المرأة في التأقلم مع معطيات النظام الجديد.

ومنذ التسعينيات، زاد عدد المنظمات غير الحكومية التي صنفت تطوعية وغير ربحية، وتزايد أعضاء تلك التنظيمات، واتخذت أشكالاً مؤسسية؛ فاتخذ بعضها آليات ديمقراطية لإدارة هذه المؤسسات، كانتخاب الأعضاء الرئيس، وروعيت الشفافية فيما يخص تمويل المنظمات وميزانياتها، وفي بعض الأحيان تعاونت تلك المنظمات مع منظمات حكومية وأخرى دولية، من أجل تحقيق أهداف؛ منها محاربة الاستغلال الجنسي للنساء والأطفال، وتمكين النساء من التوظف والترقي.[24]

وقد زاد عدد المنظمات ذات الطبيعة الخدمية التي تقوم بتشغيل النساء، وأصبح لبعضها دخل كبير، إلى الحد الذي يجعل محللين يصنفون الأنشطة الإنتاجية لهذه التنظيمات ضمن القطاع غير الرسمي للاقتصاد الإيراني. ويرتبط بعض هذه التنظيمات، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، بالقطاعات الصناعية الخدمية الرسمية، فالمنظمات التي ترعى صناعات السجاد المحلية الشهيرة، ترتبط ببروتوكولات عمل مع وزارة الصناعة على سبيل المثال.

وتجدر الإشارة إلى أن التنظيمات النسوية الإيرانية التي حضرت مؤتمر بكين للمرأة في العام 1995 قررت التجمع وإنشاء شبكة تضم المنظمات النسوية غير الحكومية في إيران، وتلتقي تلك التنظيمات معاً وتنتخب جمعية عامة للشبكة كل ثلاث سنوات ونصف السنة، على أن تتولى هذه الجمعية العامة التنسيق بين عمل الجمعيات وأهدافها، والتنسيق بينها وبين الحكومة. وتقوم الجمعية العامة أيضاً بوضع الخطط المرحلية لتحقيق أهداف محددة، وتوزيع المهام على الجمعيات المشتركة في الشبكة. وقد أوصت الجمعية في اجتماع لها في كانون الثاني/ يناير 2006 بضم التنظيمات غير الرسمية المعنية بأمور المرأة غير الإيرانية إلى الشبكة، وكذلك التنظيمات التي تعنى بالمرأة غير المسلمة في إيران، وقد اتسع نطاق تلك الشبكة، وقدَّر عدد من حضرن الاجتماع الأخير في شباط/ فبراير 2006 بثلاثة آلاف امرأة يمثلن منظمات غير رسمية مختلفة.[25]

وعموماً، ومع الأثر القوي الذي أحدثه خطاب الرئيس خاتمي حول المرأة والمجتمع المدني واتفاق العديد من المنظمات النسوية حول ميادئه، ظهر نوع من التغيير في العلاقة بين المنظمات، فكأن خطاب خاتمي قد وحّد تلك الجمعيات، إلى الحد الذي أدى إلى اندماج عدد من التنظيمات المدنية النسوية منذ منتصف التسعينيات، فضلاً عن الفعاليات المشتركة التي كانت تقوم بها التنظيمات، كإقامة الدورات التدريبية واستطلاعات الرأي.[26]

وعلى الرغم من التطور الذي لحق بالمجتمع المدني الإيراني، والقوة التي اكتسبها من الدعم الرسمي خلال حكم خاتمي، فإنه - شأنه شأن مجتمعات مدنية أخرى في العالم العربي والإسلامي- لايزال يعاني معوقات، بعضها بيروقراطي وبعضها الآخر مالي، تحول دون تحقيق النقلة المطلوبة على صعيد الوصول بهذه المشاركة إلى حدودها القصوى.

فتشير دراسة جي أنجبكام [27] إلى أنه من بين هذه المشكلات ما يعود للتنظيمات نفسها؛ فعلى الرغم من حداثة الكثير من تلك التنظيمات، وافتقارها إلى الخبرة الكافية، فإنه يصعب أحياناً إقناع القائمين عليها من المتحمسين لها بأن يفكروا بشكل أعمق، وأن يتعلموا من تجارب الآخرين، أو ينضموا إلى أنشطة مشتركة معهم وعدم التفرد بمشروع منفصل في البداية، وهذا يؤدي إلى تعثر عدد كبير من تلك التنظيمات الجديدة. وتشير أنجباكام إلى أنه، وبرغم ذلك، يوجد عدد آخر من الجمعيات التي تعمل بنجاح ودون تعثر لسنوات، وهناك متبرعون ومانحون يمولونهم، ويقومون بعمل ندوات وجلسات بهدف رفع الوعي العام، ويستخدمون في ذلك معرفتهم الوثيقة بالحقول التي يعملون بها، وهناك قائمة طويلة من هذه التنظيمات، والبعض منها يمتلك مواقع على شبكة الإنترنت.

ولعل من المشكلات المهمة في هذا الصدد أن إنشاء منظمة غير حكومية يتطلب إجراءات بيروقراطية طويلة، قد تستغرق سنوات، كما أن هناك مخاوف من أن تكسر تلك التنظيمات احتكار الحكومة للسلطة، ولهذا لا تزيح الدولة العقبات البيروقراطية أمام تلك التنظيمات. ونموذج آخر للمشكلات التي تواجهها التنظيمات غير الرسمية أن الدولة لا تقوم بجهود ولا تمتلك برامج لتفعيل عمل تلك التنظيمات، ولا تقدم لها شبكات إدارية معاونة، لهذا تشعر أغلب تلك التنظيمات أن الدولة تتجاهل جهودها. وتشير الدراسة نفسها إلى أنه مع أواخر التسعينيات، انضم عدد من الوزراء من المقربين لخاتمي إلى منظمات غير حكومية (وزراء الزراعة، والصحة، والتعليم، والمالية، والتعاون، وآخرون) وهو ما يسَّر عمل تلك التنظيمات بما قدموه من تسهيلات لها.

وهناك أيضاً مشكلة تمويل تلك التنظيمات، والتي يعتمد عدد منها على التبرعات وأموال الزكاة، وهي موارد ذات طبيعة متغيرة. ورغم قيام عدد من هذه التنظيمات بعمل أسواق خيرية وتنظيم حفلات خيرية تذهب عوائدها إليها، فإنها لاتزال غير كافية، وتتخوف تلك التنظيمات من طلب المعونة من الدولة، فقد تؤثر المعونة على حيادها واستقلاليتها. وحتى التنظيمات التي تتلقى معونات رسمية ترى أن تلك المعونات غير كافية.

وتصدق العقبات السابق ذكرها على التنظيمات المدنية النسوية وتنظيمات المجتمع المدني الإيراني عموماً، لكن ثمة معوقات تخص أداء التنظيمات النسوية وفاعليتها؛ وهي أنها لا تضم النساء من جميع المناطق، بل ينحصر أغلبها في العاصمة وبعض المدن الكبرى، فقد توسعت التنظيمات النسوية خلال التسعينيات بشكل رأسي لا أفقي، ومن ثم فإن نشاطها لا يشمل الإيرانيات كافة. فضلاً عن أنها لا تمثل جميع القوميات، مما أدى إلى ظهور منظمات تعبر عن التنوع الإثني الذي

يميز المجتمع الإيراني؛ مثل المنظمة النسوية الزرادشتية، ومجتمع طهران للنساء الآشوريات، ومجتمع يهوديات إيران، وجدير بالملاحظة أن عدد المسيحيين واليهود والزرادشت في إيران لا يتجاوز 3٪ من إجمالي عدد السكان.[28]

مجالات عمل التنظيمات المدنية النسوية

تُعنى التنظيمات النسوية غير الحكومية عموماً بأنشطة متشابهة؛ كالتعليم، وتقديم المشورة العملية، والمساعدة على إنشاء المشروعات الصغيرة، وتقديم منتجات مفيدة، والتدريب.

وبحكم تمركز أغلب تلك التنظيمات في المدن الكبرى، فإن الشق الأكبر منها يركز على قضايا نساء المدن، وليس القرى؛ مثل قضايا رعاية الأطفال، وانخفاض الأجور، واحتياج المرأة إلى التدريب، وإلى المزيد من فرص العمل. وتالياً ينشغل السواد الأعظم من تلك التنظيمات بالبرامج السياسية أوقات الانتخابات، ولاسيما في بنودها الخاصة بالمرأة والتي تتقاطع مع اهتمامات تلك التنظيمات بشكل مباشر، فيما تعنى التنظيمات النسوية الموجودة في الريف بقضايا ذات طابع محلي؛ مثل زيادة الإنتاجية، ومحو الأمية، وتحسين صحة المرأة.[29]

وقد اعتمدت شبكة المنظمات غير الحكومية في إيران تقسيماً للتنظيمات، يقوم على أساس من نشاطها. وبناء على هذا التقسيم تتوزع التنظيمات النسوية غير الحكومية في إيران إلى مجموعتين؛ تضم المجموعة الأولى التنظيمات التي تعمل على حل القضايا التي تواجه المرأة، وتقوم بإجراءات عملية ومباشرة لحل تلك القضايا. ويندرج في تلك المجموعة مختلف التنظيمات الخدمية التي تقوم بعمل دورات تدريبية لرفع كفاءة المرأة في العمل، وتلك التي تعنى بتحسين ظروف عمل النساء، ورفع سقف تشغيل المرأة لحدوده القصوى، وتأسيس رياض أطفال لأبناء

العاملات. كذلك تندرج تحتها التنظيمات المعنية بقضية تأنيث الفقر، وسكن المرأة في الأماكن العشوائية على أطراف المدن، والمنظمات التي تتعامل مع ضحايا العنف الأسري والجنسي. وتضم هذه المجموعة أيضاً التنظيمات الخيرية غير الرسمية، والتي تعتمد في عملها على مفاهيم دينية، وتعنى بالأيتام والأسر المعوزة والتي تعولها نساء. وتعد الزكاة والصدقات المصادر الرئيسية لتمويل تلك المنظمات، ومن أهم تلك المنظمات الخيرية "مؤسسة زينب" التي تعنى بأسر الشهداء وأبنائهم.

أما المجموعة الثانية من التنظيمات فهي تلك الساعية إلى تغيير السياق الثقافي والقانوني والاجتماعي الذي تعيش فيه المرأة الإيرانية، وتصدر بعض هذه التنظيمات صحفاً تعبر عنها وتكون لسان حالها.[30] وأشهر الأمثلة على هذا النوع من التنظيمات منظمة "نساء الثورة الإسلامية"، والتي تعد وريثة "منظمة نساء إيران" التي تأسست قبل الثورة (في العام 1966)، وتعثرت في تحقيق أهدافها رغم ضخامة عضويتها (بلغ عدد أعضائها في منتصف السبعينيات نحو 70 ألف امرأة)، نتيجة تبعيتها للسلطة وتغلغل عناصر جهاز الأمن الداخلي، المعروف بالسافاك، فيها. وتقوم منظمة نساء الثورة الإسلامية بحضور المؤتمرات الدولية الخاصة بالمرأة، والمشاركة فيها بأطروحات حول المرأة في الجمهورية الإسلامية، كما ترفع توصياتها الخاصة بتغيير الصورة النمطية الخاصة بالمرأة لصناع القرار، وتقوم بإصدار مجلة بيام هاجر، وهي واحدة من أكثر المجلات توزيعاً في إيران، وترأس تحريرها الناشطة النسوية والصحفية الشهيرة شهلا شركت.[31]

والمجموعة الأولى من التنظيمات هي الأكثر عدداً والأوسع قاعدة بحكم تنوع الخدمات التي تؤديها. ويمكن تقسيم تنظيمات المجموعة الأولى إلى أقسام فرعية طبقاً لطبيعة الخدمات التي تؤديها، أو طبيعة القضايا التي تتعامل معها؛ فتقسم إلى تنظيمات مهتمة بالصحة، وأخرى تتعلق بالعنف ضد المرأة، وثالثة تتعامل مع قضايا

تشغيل النساء، كما يوجد عدد منها يعمل في المجال الخدمي، وفي المجال الثقافي وله صحفه أيضاً. لذا فإن التفرقة التي تعتمدها شبكة الجمعيات غير الحكومية بين الجمعيات ليست قاطعة أو جامعة مانعة، إذ يعرف الواقع الكثير من التداخل. فكما شهد عهد الرئيس خاتمي طفرة كمية في عدد الجمعيات النسوية كما سبقت الإشارة، فقد شهد عهده أيضاً طفرة نوعية في اهتماماتها، حيث تحول عدد كبير من تلك الجمعيات، التي كانت تكتفي بأداء أدوار خدمية، إلى إدراج مفردات ثقافية في برامجها المستقبلية، مثل تمكين المرأة واستضعافها، فضلاً عن مفهوم التنمية المستدامة.

وأدى الاهتمام الرسمي بالجوانب الثقافية خلال التسعينيات إلى تدعيم وتقوية المجموعة الثانية من التنظيمات، وقيامها بتقديم عدد كبير من الاقتراحات إلى الحكومة باعتبارها شريكاً في خطة خاتمي لتطوير المجتمع المدني. وزاد عدد ما تصدره هذ التنظيمات من نشرات وصحف، كما عمد عدد منها إلى التأكيد في برامجه وخططه أن الهدف المرجو من نشاطه هو تغيير الصورة النمطية الراسخة عن المرأة لدى المرأة نفسها، ثم لدى فئات المجتمع كافة.[32]

ومن داخل المجموعة الثانية هناك عدد من التنظيمات المؤثرة التي تعمل في المجال السياسي بشكل شبه مباشر، وهدفها تفعيل الدور السياسي للمرأة، وتقوم بعقد دورات تثقيفية لذلك، كما تتيح للمرشحات استخدام مقارهن في أثناء الحملات الانتخابية، ويرأس بعض هذه التنظيمات شخصيات إصلاحية، تعمل من خلالها على نشر الأفكار الإصلاحية، وتفعيل مشاركة المرأة في العمل السياسي؛ وهذه الجمعيات هي جمعية التضامن النسوي الإيراني، ومؤسستها السيدة فاطمة هاشمي رفسنجاني ابنة الرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني؛ والمؤسسة الإسلامية

النسائية، ومؤسستها السيدة حرم آية الله طالقاني؛ وجمعية نساء الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ومؤسستها السيدة زهراء مصطفوي ابنة الإمام الخميني؛ وجمعية المجتمع الزينبي، ومؤسستها السيدة مريم بهروزي النائبة في مجلس الشورى الإسلامي.[33]

وفي الواقع يدفع التغير النوعي في أداء الجمعيات النسوية واهتماماتها إلى استنتاج مفاده أن قوة المجتمع المدني الإيراني تعود في جانب منها إلى قيادة مثل خاتمي، بيد أنه لولا الطبيعة التراكمية لتطور هذا المجتمع منذ نشأة الدولة الإسلامية لما تمكن الخطاب الخاتمي من التأثير في المجتمع على النحو السابق. فخاتمي عندما شرع في تقوية المجتمع المدني وأنشأ عدداً من الهيئات الرسمية لتحقيق ذلك، كان يعتمد على مجتمع مدني موجود بالفعل، لكنه قد لا يكون فاعلاً بالدرجة الكافية، أو تنحصر فاعليته في مجالات بعينها (الجمعيات الخدمية في حالة التنظيمات النسوية).

وبالتالي، فإن الوجود المتواتر للجمعيات الخدمية أو الخيرية الخاصة بالمرأة كان أشبه بالقاعدة التي انطلقت منها الجهود الإصلاحية، على الرغم من ابتعاد أغلب أنشطتها عن الرؤية الثقافية للمجتمع، بحسب تصورات الإصلاحيين.

دور التنظيمات المدنية النسوية

حققت التنظيمات المدنية النسوية منجزات مهمة قادت إلى تفعيل دور المرأة في الحياة العامة، فقد شكلت تلك التنظيمات أطراً مؤسسية قوية تجمعت من خلالها الجهود النسوية الهادفة إلى تحسين وضع المرأة وتطويره. ومن ناحية ثانية، فقد مثلت

هذه التنظيمات أداة ضغط قوية على النظام الحاكم لتعديل مواقفه المضادة لتمكين المرأة في قضايا بعينها.

ويلاحظ أن التنظيمات النسوية لم تعمل كجماعة ضغط، أو تهدف إلى التأثير المباشر في عملية صنع القرار السياسي إلا مع حكم الرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني. وقبل هذا التاريخ وخلال العقد الأول للثورة، كانت تلك التنظيمات مشغولة بالتأقلم مع النظام، وبمعالجة تداعيات الحرب العراقية ـ الإيرانية، ولم يكن لها دور مباشر في الحياة العامة لظروف الحرب التي أحدث شللاً في مشروعات التطوير والتنمية. ومع التسعينيات، بدأت تلك التنظيمات تقوم بحملات لتحسين وضع المرأة على صعد مختلفة، ولعبت الصحف التابعة لها دوراً كبيراً في ذلك. وركزت تلك التنظيمات على الجانب التشريعي، واستطاعت تمرير قوانين في مجلس الشورى أحياناً، أو في أسوأ الأحوال تسجيل مواقف تعبر عن رؤية مختلفة للرؤية الرسمية.

وعلى سبيل المثال فقد مارست تنظيمات رسمية وغير رسمية ضغوطاً كبيرة، وافق على إثرها مجلس الوزراء في كانون الأول/ ديسمبر 2001 على تقديم مشروع قانون إلى البرلمان بشأن انضمام إيران إلى اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وهو المشروع الذي ناقشته لجان مشتركة من التنظيمات النسوية الرسمية وغير الرسمية. وتضمن المشروع شرطاً أساسياً لانضمام إيران إلى الاتفاقية، يقضي أولاً بعدم التزام إيران بالمواد التي تتعارض والمبادئ الإسلامية، وثانياً أنه في حال نشوب نزاع أو خلاف حول آلية تطبيق الاتفاقية أو تعديلها، فإن إيران تكون غير ملتزمة بالإجراءات المرعية لحل هذا النزاع من طريق التحكيم أو من طريق إحالة النزاع إلى محكمة العدل الدولية، وفي إثر الموافقة على هذا الشرط وافق البرلمان على الانضمام إليها.

وتنوعت القضايا التي أثارتها التنظيمات النسوية المختلفة وسعت لوضع حلول تشريعية لها، ما بين قضايا أحوال شخصية، وقضايا فقهية، وقضايا اجتماعية. ويمكن القول إن نجاح هذه التنظيمات في تحقيق مطالبها ظل رهين توافق تلك المطالب والمبادئ الإسلامية للنظام، فحتى القضايا التي استجاب النظام فيها لمطالب التنظيمات المدنية، وكانت في حقيقتها ذات عمق فقهي كتنظيم النسل وعمل المرأة في القضاء وما إليها، فإن تلك الاستجابة كانت على خلفية تطور فقهي يدعم وجهة نظرها. وعليه، يجب ألا يُغفل أي تقييم حقيقي لفاعلية المجتمع المدني الإيراني أن حدود الحركة كانت مقيدة بالأيديولوجيا الإسلامية للدولة، كما كانت مرتبطة بالتطور الحادث في مؤسسات أخرى كالمؤسسة الفقهية.

وكان للتنظيمات النسوية دورها في قضية تنظيم النسل، حيث كان جل هذه التنظيمات داعماً لفكرة تنظيم الأسرة، على عكس توجهات ورؤى واسعة تبنتها قوى دينية نافذة في النظام الحاكم في أعوامه الأولى بعد الثورة. بيد أنه وتحت ضغط هذه التنظيمات، وسعيها لاستطلاع آراء فقهاء مثل محمد أبطحي وغيره، غيرت السلطات الإيرانية موقفها من تنظيم النسل وأصبحت تشجع عليه؛ بل إن الحكومة قد تبنت مشروعاً للإسهام في تنظيم النسل بشكل مباشر من خلال تزويد العائلات الإيرانية بوسائل منع الحمل مجاناً، ووصل الأمر فى العام 1993 إلى إصدار البرلمان الإيرانى قانون تنظيم الأسرة الذى يقضي بحرمان الأسرة التي تنجب طفلاً رابعاً من كافة المزايا التى تقدمها الحكومة للأسر التي تكتفي بثلاثة مواليد أو أقل.[34]

ولا يعود نجاح التنظيمات النسوية الإيرانية إلى جهود تلك التنظيمات فحسب، حيث ساعدت أوضاع المرأة الإيرانية على تحقيق تلك المطالب، فالجهود التي بذلتها الناشطات لتحسين ظروف المرأة العاملة، ما كانت لتؤتي ثمارها إلا بوجود المرأة وتغلغلها في المؤسسات المختلفة، وهو ما يحول دون معارضة النظام لمثل هذه

المطالب على اعتبار أن عبئاً كبيراً سيقع على فئة عريضة من طاقته البشرية لو حال دون تحقيقها.

ولهذا استجاب مجلس الشورى للحملة التي منحت المرأة العاملة حق العمل لنصف الوقت لرعاية أطفالها، ومنحها إجازة مدفوعة الأجر لمدة ثلاثة أشهر بعد الإنجاب، وسمح لها بالتغيب مرتين يومياً من أجل إرضاع الصغار، وألزم القانون أيضاً الشركات والمؤسسات المختلفة بتوفير دور حضانة لأبناء العاملات.[35]

كما نشطت هذه التنظيمات في قضية مهمة أثير حولها جدل واسع في المجتمع الإيراني، وتعد القضية الأشهر فيما يخص دور التنظيمات النسوية غير الرسمية خلال الأعوام الخمسة الأخيرة، فقد دعت بعض المنظمات النسوية (المحسوبة على التيار المحافظ) إلى تقنين "زواج المتعة"، وتقدمت بمشروع اقتراح نُشر في عدد من الصحف المحلية يقضي بإنشاء مراكز اجتماعية يطلق عليها "بيوت العفاف"، يسجل فيها علماء الدين عقوداً شرعية للراغبين والراغبات في الزواج المؤقت كالعقود التي تمنح للمتزوجين بالعقد الدائم، وتشكيل هيئة تشرف على هذه المراكز تتألف من أئمة صلاة الجمعة، وممثل عن قوى الأمن الداخلي، ومستشار اجتماعي، وفريق طبي من الجنسين.

ويحدد الاقتراح الفئات من النساء اللاتي يجوز لهن مراجعة "بيوت العفاف"، وهن النساء الأرامل والعوانس والآيسات والمطلقات اللاتي لا يجدن فرص الزواج الدائم. أما بالنسبة إلى الرجال فالشرط الوحيد هو أن يكون المتقدم لزواج المتعة مضطراً إلى ذلك. ونص الاقتراح في بعض بنوده على منح المتزوجين بعقد منقطع (زواج المتعة) وثيقة رسمية تمكنهم من السفر والإقامة في الفنادق والمنتجعات السياحية، وإجراء فحص طبي للرجل والمرأة للتأكد من سلامتهما من الأمراض

المعدية، ويقدم إخصائيون يقيمون في "بيوت العفاف" المشورة النفسية والاجتماعية لهما، ويقومان بتوقيع تعهد بمراعاة الجوانب الشرعية في زواج المتعة، من قبيل الالتزام بفترة العدة للمرأة، وتحمل الرجل لواجبات الأبوة عند حدوث الحمل.

وبررت تلك الجمعيات خطوتها هذه بالسعي لاعتماد "حلول شرعية" في معالجة ومكافحة مظاهر الفساد الاجتماعي والتحلل الخلقي والعلاقات غير الشرعية بين الجنسين، وهي المظاهر التي أخذت تنتشر في العديد من المدن الإيرانية، ومنها العاصمة طهران، كذلك استهدفت هذه الخطوة أيضاً - بحسب ما أعلنت هذه الجمعيات - مواجهة ارتفاع تكاليف الزواج على نحو غير مسبوق في المجتمع الإيراني.

وقد أثار هذا الاقتراح جدلاً واسعاً في الأوساط الإيرانية، وتباينت المواقف إزاءه بين معارض ومؤيد. ودخل الموضوع حلبة التجاذب السياسي إثر مناقشة الاقتراح تحت قبة البرلمان، فرفضته الاتجاهات الإصلاحية، وعللت رفضها بأن المشروع يكرس سلطة الرجل على المرأة، ولا يقدم حلاً طويل الأمد لها. ووافق بعض النواب المحافظين عليه، حيث رأوا فيه وسيلة ناجعة للحد من مظاهر الفساد الاجتماعي، وعلل بعضهم موقفه بأن الزواج المؤقت يمكن أن يعد فترة خطبة للشباب. وتفاعل الشارع الإيراني مع المشروع الذي احتلت أخباره صدارة صحف التنظيمات النسوية والجمعيات غير الرسيمة، فأظهر استطلاع ميداني أجرته جامعة طهران أن 78.9٪ من الشباب والجامعيين في العاصمة يرون في اقتراح إنشاء "بيوت العفاف" خير وسيلة لمكافحة الفساد الأخلاقي الموجود، مقابل 21.1٪ عارضوا الاقتراح. كما أظهرت الدراسة أن 31.1٪ من المشمولين بالاستبيان يرون أن "بيوت العفاف" يمكن أن تسهم في حل مشكلة زيادة نسبة النساء على الرجال (وفق آخر تعداد عام للسكان أجري في العام 1997)، وأن 39.8٪ منهم يعتقدون أن الظروف

الاقتصادية والاجتماعية لا تساعد الشباب على الزواج الدائم؛ بما يستدعي إيجاد حلول عملية لذلك.

واقترحت "مؤسسة الكوثر"، وهي أحد التنظيمات غير الرسمية، حلاً بديلاً، وهو التوسع في إقامة مراسم الزفاف الجماعي، وتقديم قروض مالية من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ومن بنوك القرض الحسن للشباب والجامعيين؛ لتمكينهم من الزواج المبكر، وبعد هذا الجدل الطويل لم يقر البرلمان القانون.[36]

ومن أبرز القضايا الفقهية التي أثارتها تلك التنظيمات أيضاً كانت قضية ميراث الإناث. وحرصت هذه التنظيمات على الاستعانة بفتاوى دينية لعدد من كبار الفقهاء، وإجراء مقابلات مع شخصيات دينية مؤثرة كآية الله الصانعي ورفسنجاني وغيرهما. وروعي خلال هذه الحملة المحافظة على النبرة الإسلامية. فتحتَ عنوان «مراجعة بعض قوانين الإرث لتحريرها من الحيف والظلم» أكدت التنظيمات النسوية أن بعض قوانين الميراث يتنافى ومبادئ المساواة التي أقرتها الشريعة بين الرجال والنساء.

وتحت ضغط من تلك التنظيمات، رفعت الحكومة إلى البرلمان طلباً لتعديل إحدى جزئيات قانون الميراث في حزيران/ يونيو 2004، وتم تعديل المواد من 946 إلى 949 في القانون المدني الصادر عام 1928 وعام 1935؛ وبموجب هذا التعديل أصبحت المادة 946 تنص على أن الزوجين يرثان بعضهما بعضاً في كل التركة، في حين كان النص قبل التعديل يقول بوراثة الزوج كل تركة الزوجة المتوفاة، في حين يقتصر إرث الزوجة على الأموال المنقولة. وتم حذف المادة 947 التي كانت تنص على وراثة الزوجة قيمة الأبنية والأراضي (الأموال غير المنقولة) التي كان يملكها الزوج المتوفى، ولا ترث هذه الأشياء نفسها، وأصبحت المادة 949 تنص على أنه في حالة عدم وجود ورثة آخرين غير الزوجة فإن أياً منهما يرث كل تركة المتوفى.[38]

وختاماً، يمكن الاستنتاج أن المجتمع المدني في إيران تطور بعد الثورة عبر مرحلتين رئيسيتين؛ أولاهما تغطي الحقبة التي تبدأ منذ نجاح الثورة وحتى نهاية الثمانينيات، وكان عمل التنظيمات والأنشطة النسوية المختلفة خلال هذه المرحلة يتمحور حول عملية التكيف مع المستجدات التي أحدثتها الثورة، فعنيت التنظيمات المختلفة بمساعدة المرأة على الوجود في الفضاء العام، وعاونتها على حل المشكلات التي تحول دون ذلك؛ فكان تأسيس دور الحضانة ورياض الأطفال لاستيعاب أبناء العاملات بمبادرة من هذه التنظيمات على سبيل المثال.

أما المرحلة الثانية من تطور المجتمع المدني، فقد بدأت مع التسعينيات، وسعت فيها الأنشطة المدنية المختلفة للأفراد والتنظيمات إلى تحسين نوعية حياة المرأة الإيرانية، عبر نقد الأوضاع القائمة، وهو الدور الذي قامت به أساساً الصحافة النسوية المستقلة أو التابعة لتنظيمات غير حكومية. من جهة أخرى كانت الدعوة إلى تحسين نوعية حياة المرأة تتم عبر تطوير المرأة ذاتها، ورفع درجة وعيها بدورها وقيمته. وقد لعب الدور الأكبر في هذا الصدد عدد من التنظيمات النسوية من طريق الدورات التدريبية والتثقيفية.

وقد ساعد على تطور المجتمع المدني الإيراني عدد من العوامل، على رأسها الموروث التاريخي الحافل بالأدوار التي أدتها النساء في المجتمع، والسعي إلى تحسين ظروف النساء وأوضاعهن؛ لذا فإن تأثير الثورة الإيرانية في الواقع السياسي لا يعد مسألة حديثة أو طارئة على المجتمع.

ومن العوامل التي دعمت تطوير دور المرأة وتكريسه في المؤسسات غير الرسمية، وجود نخبة نسوية واعية من زوجات وبنات ساسة بارزين في مرحلة ما بعد الثورة، كبنات الإمام الخميني وهاشمي رفسنجاني، وغيرهن، ساهمن في دعم

المجتمع المدني بإنشاء عدد من المؤسسات، وإصدار بعض الصحف، والدفع لوضع تشريعات لتقنين حقوق المرأة.

لكن التطور الذي شهدته التنظيمات النسوية في المجتمع الإيراني ظل في إطار عدم مخالفة أهداف النظام، بمعنى أنه وإن بدا أن المنظمات النسوية تحقق أهدافها، فإن هذه الأهداف لو لم تتوافق ومصلحة النظام الإسلامي ورؤيته لما تحققت. فقد تحركت تلك التنظيمات في الإطار الأيديولوجي للدولة، واستفادت من وجود الفكر الإصلاحي في السلطة؛ فقد كانت أهداف التنظيمات النسوية هي نفسها أهداف الإصلاحيين، الذين حصنوا تلك الأهداف بسن التشريعات الداعمة لها، ليضمنوا أن وصول المحافظين إلى السلطة فيما بعد لن ينال من المكاسب التي حققتها المرأة ومؤسساتها المدنية.

الخاتمة

تقدم حالة المرأة الإيرانية نموذجاً متميزاً لمشاركة المرأة في العمل السياسي، حيث تُسقط مشاركة المرأة الإيرانية في حدث الثورة والنظام الذي تمخض عنها الكثير من الدعاوى حول سلبية دور النساء في النظم التي تستند إلى شرعية دينية. والواقع أن هذه المشاركة تستند إلى إرث طويل من مشاركة المرأة الإيرانية في العمل العام ومنه السياسي، وانسجاماً مع ذلك الإرث جاءت الدول الإسلامية لتؤطر لمشاركة المرأة بالاعتراف بهذا الحق في الدستور والقوانين المختلفة، وبناء على ذلك حضرت المرأة في أغلب مؤسسات النظام الإسلامي، كما كان لها وجودها المؤثر في المؤسسات المدنية.

ويمكن القول إن فاعلية النموذج الإيراني، قياساً على حالة المرأة العربية والمسلمة، تدفع للتأمل في الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للفاعلية، فدور المرأة وحركتها وفاعليتها ليست رهناً بحركتها في أطر أيديولوجية معينة، بقدر ما هو رهن بتوافر درجة معقولة من التفتح وقبول الرأي الآخر عند القادة والساسة، وضمان النظام حداً أدنى من الحقوق والحريات لجميع الأفراد، ونشاط المجتمع المدني؛ وهي أفكار التوجه الإصلاحي نفسه الذي قيضت له الظروف أن يحكم لمرحلة معينة، فدفع بأفكاره عن دور المرأة في المجتمع إلى التحقق. وفي ذلك إجابة عما طرح في البداية من تساؤل حول طبيعة العلاقة بين الخطاب الرسمي وواقع المرأة الإيرانية، فيمكن القول إن مرحلة حكم التيار الإصلاحي هي أكثر فترات توافق الخطاب السياسي الرسمي مع الواقع الفعلي للمرأة في إيران، فقد ظل الواقع قبل ذلك، وطوال الثمانينيات، أقل من مستوى طموح الخطاب السياسي.

وقد شهد وجود المرأة الإيرانية في المؤسسات الرسمية حراكاً مستمراً وصاعداً إلى الأمام، طوال المرحلة التي تلت تأسيس النظام الإسلامي، وشهد هذا الحراك بطئاً في بعض الميادين، ولاسيما تلك المرتبطة بالمجالس التشريعية المنتخبة؛ فسيطرة الاتجاهات المحافظة على البرلمان طوال الثمانينيات عطلت زيادة نسبة عضوية المرأة فيه، ولم تزد حصتها خلال الثمانينيات على أربعة مقاعد فقط في مجلس الشورى، فضلاً عن تأجيل سن قوانين مهمة خاصة بنظامي الحضانة والنفقة وما إليهما. ولكن مشاركة المرأة لم تنقطع أو تتوقف، وحين جرت المياه في الحياة السياسية، واتجه المجتمع مع حكم رفسنجاني إلى المزيد من التحرر وتبني قضية تمكين المرأة، زاد عدد الأعضاء النساء في مجلس الشورى من 4 إلى 13 عضواً، وزادت التشريعات المتعلقة بالمرأة التي أقرها المجلس من 16 قانوناً في أول مجلس إلى 32 قانوناً في المجلس السادس المعروف بأغلبيته الإصلاحية، وانطوت تلك القوانين أيضاً على تغيرات كيفية، حيث سعى المجلس السادس إلى سن ما يمكن تسميته التمكين الاجتماعي للنساء.

وعدا المناصب التي يتم شغلها عبر آلية الانتخاب، فإن المرأة موجودة بقوة في كافة المؤسسات منذ نشأة الجمهورية الإسلامية، وكان تقدمها للأمام في الوظائف التنفيذية أسرع وأقل تعثراً من السلطة التشريعية.

وتشير حالة المرأة الإيرانية إلى تأثير المعوِّق الثقافي الذي ظل يحول دون تقدمها، فإذا تحسنت ظروف التعليم والعمل والإطار التشريعي، وقويت شوكة المؤسسات المدنية التي تدعم حقوق المرأة مع التسعينيات، ظلت مهن ومؤسسات مغلقة أمامها لاعتبارات ثقافية محضة، يعارضها عدد من رجال الدين والسياسيين. وبالتالي كان البناء الثقافي القائم سقفاً للمطالب، ارتطمت به طموحات النساء "العالية"، مثل الترشح لرئاسة الجمهورية.

ملحق الجداول

الجدول (1)

مؤشرات تعليم الإناث في إيران

المؤشر	النسبة المئوية (٪)
معدل معرفة القراءة والكتابة بين الإناث لمن تبلغ أعمارهن 15 عاماً فأكثر، للعام 2001.	70.2
نسبة الإناث المسجلات في المرحلة الابتدائية من إجمالي عدد الإناث في سن هذه المرحلة التعليمية، للفترة 2000-2001.	98
نسبة الإناث المسجلات في التعليم الثانوي من إجمالي عدد الإناث في سن التسجيل بهذه المرحلة التعليمية، للفترة 1995-1997.	68
نسبة الإناث المسجلات في التعليم العالي من إجمالي عدد الإناث في سن القيد بهذه المرحلة التعليمية، للفترة 2000-2001.	10

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2001، و2003**، الجدولان 22 و24.

الجدول (2)

دخل الإناث مقارنة بالذكور في إيران

الدخل التقديري للمرأة بالدولار، وفقاً لتعادل القوى الشرائية في العام 2001.	2599 دولاراً
الدخل التقديري للرجل بالدولار، وفقاً لتعادل القوى الشرائية في العام 2001.	9301 دولار
نسبة دخل المرأة في إيران إلى دخل الرجل في العام 2001.	٪27.9

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2001، و2003**، الجدولان 23 و24.

الجدول (3)

نسبة المقاعد التى تشغلها النساء بالبرلمان في إيران مقارنة بدول أخرى

الدولة	النسبة المئوية (٪)
إيران	4.1
مصر	2.4
لبنان	2.3
الجزائر	6.0
سوريا	10.4
المغرب	6.1
تركيا	4.40
ألمانيا	31.4
إيطاليا	10.3
فرنسا	11.7
تونس	11.5
إندونيسيا	8.0
جنوب أفريقيا	30.0
السويد	45.3
الصين	21.8
تنزانيا	22.2
رواندا	25.7

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية **2003**، الجدول 23.

الجدول (4)

نسبة وجود المرأة الإيرانية في المستوى الوزاري مقارنة بدول أخرى، لعام 2000

الدولة	نسبة النساء على المستوى الوزاري (وزيرة أو نائبة وزير) من مجموع حقائب الوزارة ونواب الوزارة عام 2000
إيران	9.4
مصر	6.1
لبنان	0
الجزائر	0
سوريا	11.1
المغرب	4.9
تونس	10.0
تركيا	0.0
ألمانيا	35.7
إيطاليا	17.6
فرنسا	37.9
السويد	55.0
إندونيسيا	5.9
جنوب	38.1
الصين	5.1
مالي	33.3
الهند	10.1

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية 2003، الجدول 27.

الهوامش

مقدمة

1. أماني صالح، «حالة المرأة في العالم الإسلامي»، في: نادية مصطفى وسيف عبدالفتاح (محرران)، **أمتي في العالم - حولية قضايا العالم الإسلامي** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000)، ص219.

2. انظر:

Rosemari Tong, *Feminist Thought: Comprehensive Introduction* (Boulder & San Francisco: West View Press, 1989).

3. فريبا خواه، **الثورة تحت الحجاب: النساء الإسلاميات في إيران**، ترجمة هالة عبدالرؤوف مراد (القاهرة: دار العالم الثالث، 1995)، ص9-18.

4. مفهوم "الولاية العامة" مفهوم متدرج يبدأ بتولي المرأة وظيفة عامة، ويتدرج ليستوعب أحقيتها في الانتخاب والترشح للانتخابات بمستوياتها المتعددة. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: برهان زريق، **المرأة في الإسلام: قراءة معاصرة** (دمشق: دار كنعان، 2004)، ص316 – 318.

5. محمد صادق الحسيني، **الخاتمية: المصالحة بين الدين والحرية** (بيروت: دار الجديد، 1999)، ص73-82.

الفصل الأول

1. انظر:

David Sears, "Political Socialization," in Fred Greenstein and Nelson Polsby (eds), *Handbook of Political Science* vol. 2 (Massachusetts: Addison Wesley Publishing Company, 1975), 95.

2. سعد الدين إبراهيم (محرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص185.

3. انظر:

Nie and Verba, *Participation and Political Equality: A Seven Nations Comparison* (London: Cambridge University Press, 1978), 46.

4. سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة فـي الوطن العربي، مرجع سابق، ص186.

5. انظر:

Samuel Huntington and Joan Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 3.

6. حسين علوان البيج، «المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول الناميـة»، في: مجموعـة باحثين، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العـربي** (بـيروت: مركـز دراسـات الوحـدة العربية، د.ت)، ص65.

7. انظر:

Alison Wylie, "Feminist Philosophy of Science," in Donald M. Borcher (ed.), *Encyclopedia of Philosophy Supplement* (New York, NY: Simon & Schuster, and Macmillan, 1996), 64.

8. انظر:

Martha E. Gimenez, "The Oppression of Women," in Ino Rossi (ed.), *Structural Sociology* (New York, NY: Colombia University Press, 1982), 319-322.

9. انظر:

Linda Nicholson, *Gender and History* (New York, NY: Columbia University Press, 1986), 24-27.

10. انظر:

Rosalind Delmar, "What is Feminism," in Juliet Mitchell and Ann Oakley (eds.), *What is Feminism* (Oxford: Blackwell, 1986), 9.

11. انظر:

Sandra Harding, "Feminist Philosophies of Science," APA news letters, vol. 99, no. 2 (Spring 2000), 1.

12. يعود هذا التصور أول ما يعود إلى أفكار الكاتبة الوجودية سيمون دي بفوار، والتي عبرت عنها في كتابها الجنس الثاني الذي طرحت فيه مسألة أن الجميع متساوون، وأن ما يوجد من فروق بين الرجل و المرأة هو نتاج للتربية الاجتماعية والثقافة، معبرة عن ذلك بمقولتها الذائعة «لا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك»، بمعنى أن وضع المرأة الدوني ومنزلتها التي جاءت أقل من منزلة الرجل تاريخياً هي نتيجة مباشرة لتوزيع الأدوار الاجتماعية وعملية التنشئة، لمزيد من التفاصيل، انظر:

Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York, NY: Vintage Books, 1989).

13. انظر:

Alison Assiter and Avedon Carol (eds.), *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism* (London: Pluto Press, 1993), 16-28

14. وهو ما يعرف بالعربية بـ "النوع الاجتماعي"، ومصطلح الجندر أصبح معروفاً منذ الثمانينيات في النقاش حول التنمية وأطر العمل. والتركيز على الجندر بدلاً من التركيز على المرأة وثيق الصلة بالرؤى التي تقول بأن مشكلات المرأة لا تعود بشكل أولي للفوارق البيولوجية بينها وبين الرجل، ولكن بدرجة أكبر إلى العوائق الاجتماعية والفوارق الثقافية. ومفهوم النوع مكمل لمفهوم الجنس، فهما يعبران عن أبعاد مختلفة؛ فالجنس يعبر عن الجوانب البيولوجية والطبيعية للرجال والنساء، بينما يشير مفهوم النوع إلى الأبعاد الثقافية والاجتماعية للعلاقة بين المرأة والرجل، متضمناً عناصر مهمة هي: الأدوار والعلاقات والمسؤوليات الاجتماعية، والحقوق والواجبات الاجتماعية، والمكانة التي يحددها المجتمع لكل منهما. انظر: ميرفت أحمد أوتيج، «المرأة المصرية في المواقع القيادية ما بين التشريع والعرف»، في: حمدي عبدالرحمن (محرر)، **المشاركة السياسية للمرأة - خبرة الشمال الأفريقي**، سلسلة الدراسات الأفريقية، رقم 6 (القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001)، ص 186.

15. انظر:

Deniz Kandiyoti, "Reflections on the Politics of Gender in Muslim Societies: From Nairobi to Beijing," in Mahnaz Afkami (ed.), *Faith and Freedom* (USA: Syracuse University Press, 1995), 20-25.

16. عالية فرج الكوردي، «الفيمنيزم من المساواة إلى التماثل»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، بتاريخ 3 آذار/ مارس 2005، متاح على الرابط:

http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/Conference/beijing10/articles/16.shtml.

17. انظر:

Jan Jindy Pettman, Worlding Women: *A Feminist International Politics* (London: Routledge, 1996), 14-15.

18. Ibid., 8.

19. نادية ليلى عيساوي، «تيارات الحركة النسوية ومذاهبها»، مقال منشور على موقع "تحالف نساء من أجل السلام"، بتاريخ 14 تموز/ يوليو 2004، متاح على الرابط:

http://coalitionofwomen.org/home/arabic/articles/feminism

20. فاطمة المحسن، «النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة»، جريدة المدى، بغداد، 10 نيسان/ إبريل 2005، متاح على الرابط:

http://www.almadapaper.com/sub/10-222/p09.htm

21. انظر:

Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), 27-33.

22. ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو وجود نماذج اهتمت بتعليم المرأة وفي الوقت نفسه اهتمت بالسياسة (نموذج هدى شعراوي). انظر: أماني صالح (محرر)، ببلوجرافيا المرأة العربية في قرن (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص85.

23. المرجع السابق، ص7.

24. فاطمة المحسن، «النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة»، مرجع سابق.

25. حيث فتحت الجامعات الإسلامية أبوابها للمرأة، وتخرجت نساء عملن في مجال الإعلام والدعوة الإسلامية، فيما عرف "بفقيهات النساء" اللائي شكلن ظاهرة ممتدة عبر الأمة الإسلامية في الدول المسلمة (مثل سعاد صالح، وملكة يوسف، وعبلة الكحلاوي في مصر)، وفي دول المهجر (مثل أمينة ودود بالولايات المتحدة الأمريكية).

26. انظر:

B. Shaaban, "The Muted Voices of Women Interpreters," in Mahnaz Afkhami (ed.), op. cit., 27-32.

27. أماني صالح، بيلوجرافيا المرأة العربية في قرن، مرجع سابق، ص115.

28. من حوار مع طه جابر العلواني عن المرأة في القرآن، **المرأة والحضارة**، العدد الثالث (القاهرة: 2002)، ص199-209.

29. سعيد الأفغاني، **عائشة والسياسة** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، د.ت)، ص14.

30. أماني صالح، «حالة المرأة في العالم الإسلامي»، مرجع سابق، ص267.

31. انظر:

History of Iran, "Women in the Safavid Era," published on: http://www.iranchamber.com/history/articles/women_safavid_era.php.

32. انظر:

The National Council of Resistance of Iran, "Women, Islam and Equality," A publication of the Foreign Affairs Committee, Available at: http//www.iran-e-azad.org/english/book_on_women/chapter1.html.

33. محمد باقر الحكيم، «الزهراء ودور المرأة في المجتمع الصالح»، مقال منشور على موقع "الولاية"، متاح على الرابط:

http://alwelayah.net/malafatkhassa/almaraa/derasat/1.htm

34. جعفر الهادي، **مفاهيم القرآن: دراسة موسعة عن صيغة الحكومة الإسلامية وأركانها وخصائصها وبرامجها**، تحقيق جعفر السبحاني، ج 2 (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1413 هـ)، ص 250- 255.

35. السيد محمد حسين الطباطبائي، **مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي**، ترجمة جواد علي (قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1415هـ)، ص417 – 419.

36. محمد بيومي مهران، **الإمامة وأهل البيت** (بيروت: شركة الغدير، 1993)، ص66-70.

37. محمد مهدي شمس الدين، «أهلية المرأة في الشريعة الإسلامية للعمل السياسي»، مقال منشور على موقع "البلاغ"، متاح على الرابط:

http://www.balagh.com/mosoa/marah/nn0rpzuc.htm

الفصل الثاني

1. جيلة كديفر، **المرأة رؤية من وراء جُدر**، ترجمة سرمد الطائي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص121.
2. مرتضى مطهري، **أجوبة الأستاذ للاستفادة على كتاب مسألة الحجاب** (بيروت: دار الهادي، 1992)، ص58.
3. المرجع السابق، ص 56–57.
4. مرتضى مطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، 1983)، ص75–76.
5. علي شريعتي، **فاطمة هي فاطمة** (بيروت: دار الأمير، 1992)، ص135–137.
6. انظر:

Farah Azari (ed.), *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* (London: Ithaca Press, 1983), 28- 32.

7. Ibid., 27-29.
8. علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، مرجع سابق، ص23–29.
9. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص133–134.
10. انظر:

Ali Shariati, "Our Expectations of Muslim Woman," 1977, Lecture available at: http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/expectations_of_muslim_woman.php

11. قراءة لأعمال علي أومليل، **الوحدة**، العددان 31 و32 (الرباط : نيسان/ إبريل 1987)، ص177.
12. وليد عبد الناصر، **إيران دراسة عن الثورة و الدولة** (القاهرة: دار الشروق، 1997)، ص19–20.
13. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص29–35.
14. المرجع السابق، ص11.

15. نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي- النظرية- المنهج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص113.

16. وليد عبد الناصر، إيران دراسة عن الثورة و الدولة، مرجع سابق، ص17 -18.

17. آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، 1996)، ص48.

18. إبراهيم العبادي، **الاجتهاد والتجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيدين المطهري والصدر** (بيروت: دار الهادي، 2000)، ص42.

19. طارق البشري، «حول الدين والمعرفة: ملامح البنية الأساسية للتفكير الإسلامي»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، متاح على الرابط:

http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2004/09/article02.shtml

20. أماني صالح، ببلوجرافيا المرأة العربية في قرن، مرجع سابق، ص112-116.

21. دلال عباس، «المرأة في المجتمع الإيراني المعاصر»، **شؤون الأوسط**، العدد 103 (بيروت: صيف 2001)، ص79-81.

22. المرجع السابق، ص82-83.

23. إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد ...، مرجع سابق، ص43-45.

24. من مقال للسيدة زهراء مصطفوي (ابنة الخميني)، بعنوان «الحقوق الإنسانية للمرأة»، منشور على موقع "البلاغ"، متاح على الرابط:

http://www.balagh.com/woman/hqoq/06016m7t.htm

25. من لقاء للخميني مع صحيفة لوموند الفرنسية عام 1978، نقلاً عن: **مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، وسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، د.ت)، ص111.

26. من مقال لزهراء مصطفوي بعنوان: «الإمام الخميني وحقوق المرأة في الإسلام»، منشور على موقع "أمان"، متاح على الرابط:

http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=161

27. انظر:

Adelel Ferdows, "Effect of Shariati and Khomeni on Women," in Nikki Kidde (ed.), *The Iranian Revolution and Islamic Republic* (1982), 75-78.

28. سيرة الخميني ومؤلفاته متاحة على موقع "المقاومة الإسلامية" على الرابط:

http://www.moqawama.net/_leragibkhitab.php?filename=20050601184252

29. انظر:

Hateh Afshar, "Komeini's Teachings and their Implications for Iranian Women," in Azar Tabari and Nahid Yaganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Press, 1982), 37-55.

30. فريبا خواه، الثورة تحت الحجاب ...، مرجع سابق، ص38.

31. محمد عبد الحسين البغدادي، «حول التقريب والشرائط المطلوبة فيمن يحكم البلاد الإسلامية»، مجلة التقريب، العدد 58 (طهران)، متاح على الرابط:

http://www.taghrib.org/arabic/nashat/maidania/dowal/eqame/10/a-m-10-22.htm

32. "السماح للنساء بالترشح للانتخابات الرئاسية في إيران»، خبر جاء على موقع قناة "العربية" الإخباري، نقلاً عن وكالة الأنباء الفرنسية، بتاريخ 22 كانون الثاني/ يناير 2005، متاح على الرابط:

http://www.alarabiya.net/Article.aspx?v=9713

33. فريبا خواه، الثورة تحت الحجاب ...، مرجع سابق، ص45.

34. من حديث للخميني في جمع من الطلبة وعلماء الدين فور وصوله إيران في آذار/ مارس 1979، نقلاً عن: مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني، مرجع سابق، ص124.

35. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ورقة بحثية مقدمة إلى رابطة المرأة العربية، 2003، ص12.

36. فريبا خواه، الثورة تحت الحجاب ...، مرجع سابق، ص40.

37. من حديث للخميني في عام 1979، نقلاً عن: مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني، مرجع سابق، ص135-136.

38. اقتباس لخاتمي مستمد من: حسين شرف الدين، **خاتمي المفكر القائد** (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004) ص245.

39. محمد خاتمي، بيم موج: **المشهد الثقافي في إيران.. مخاوف وآمال** (بيروت: دار الجديد، 1997)، ص 72.

40. مصطفى اللباد، «تطورات الخطاب الديني الإيراني من الخميني إلى خاتمي »، في: عمرو الشوبكي(محرر)، **إسلاميون وديموقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديموقراطي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، 2004)، ص237-240.

41. انظر:

Ali Abootalebi, "Islam and Democracy," in Barry Rubin (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in Middle East* (New York, NY: SUNY Press, 2005), 169

42. من خطبة لمرشد الثورة الحالي السيد علي الخامنئي في يوم المرأة عام 1418هـ، منشورة على موقع "الولاية"، متاحة على الرابط:

http://www.alwelayah.net/index.php?f=doc&s=khamenie&r=bayanat&r1=egtemaa&r2=almarah&id=04

43. انظر:

Nahid Yeganeh, "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran," *Feminist Review* no. 44 (Summer 1993): 233.

44. محمد خاتمي، **الدين والفكر في شراك الاستبداد**، ترجمة ماجد الغرباوي (دمشق وبيروت: دار الفكر، 2001)، ص23-48.

الفصل الثالث

1. تعزى النبرة الحماسية للدستور الإيراني إلى اهتمام النظام الإسلامي فور قيامه بالمحافظة على قيم الثورة وأفكارها الأساسية، فعمد إلى عمل دستور للدولة الناشئة فور الإعلان عنها. وقد وجِّهت عدد من الانتقادات إلى الدستور الإسلامي من الداخل والخارج، لسرعة صدوره، ولمواده الحماسية.

2. **دستور الجمهورية الإسلامية في إيران** (بيروت: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط3، د.ت)، ص 4.

3. المصدر السابق، ص14.

4. المصدر السابق، ص9.

5. المصدر السابق، ص7.

6. المصدر السابق، ص13.

7. المصدر السابق، ص37.

8. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص13- 14.

9. مهدي مهريزي، «المرأة في الجمهورية الإسلامية»، **مختارات إيرانية**، العدد 56 (القاهرة: آذار/ مارس 2005)، منشور على موقع "البينة"، متاح على الرابط:
http://www.albainah.net/index.aspx?function=Item&id=5998&lang=

10. انظر:
Fair C. Christine, "Iran: What Future for the Islamic State," in Angle M. Rabasa (ed.), *The Muslim World After 9/11* (Santa Monica: Rand Corporation, 2004), 207-211.

11. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران: خطوة للأمام أم ارتداد عن مسيرة التطور»، في: محمد السعيد إدريس(محرر)، **الانتخابات التشريعية في إيران: مجلس الشورى السابع ومستقبل المشروع الإصلاحي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، 2005)، ص316-317.

12. انظر:
Paidar Parvin, *Women and the Political Process in Twentieth-Century: Iran* (London & New York: Cambridge University Press, 1997), 49.

13. دلال عباس، «المرأة في المجتمع الإيراني المعاصر»، مرجع سابق، ص82.

14. روكسانا بهرامي تاش، «المرأة في الجمهورية الإسلامية»، محاضرة ألقيت في مركز الجندر في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، بتاريخ 14 شباط/ فبراير 2003.

15. Paidar Parvin, *Women and the Political Process*..., op. cit., 50.

16. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2001، و2003**، الجدولان 22 و24.

17. بيانات منشورة للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "الإيسيسكو"، نقلاً عن الرابط:
http://www.albehari.net/iran//:pop/women.

18. انظر:
Iran Statistical Yearbook 2001/2 and 2002/3 (Tehran, Iran: Islamic Republic of Iran Management & Planning Organization), 73.

19. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص14.

20. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية 2001، مصدر سابق.

21. المصدر السابق.

22. سارة لكحيلي، «المرأة الإيرانية ودورها في المجتمع»، دراسة منشورة على موقع "ملتقى البحرين"، متاحة على الرابط:
http://www.bahrainonline.org/showthread.php?t=75094

23. المرجع السابق.

24. أحمد السيوفي، «الإيرانيات بين الإسلام والتغريب»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، متاح على الرابط:
http://www.islamonline.net/arabic/adam/2004/07/article12.SHTML

25. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص318.

26. عبدالفتاح المنيعي، «الدور الاجتماعي والسياسي لفئتي الشباب والمرأة»، آراء حول الخليج، العدد 17 (دبي: 2006)، ص94-95.

27. عبد الحافظ الصاوي، «الاقتصاد الإيراني .. تنمية وانفتاح الطاووس»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، متاح على الرابط:
http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/namaa-41/namaa1.asp

28. من موقع منظمة الأمم المتحدة لرعاية الطفولة "اليونيسيف" على الإنترنت:
http://www.unicef.org/arabic/infobycountry/iran.htm

29. يوسف عزيزي، «إيران: اليوتوبيا الدينية والواقع الاجتماعي»، جريدة الزمان، لندن، متاح على الرابط:

http://www.azzaman.com/azzaman/articles/2002/10/10-29/799.htm

30. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية 2001، و2003، مصدر سابق، الجدولان 23 و24.

31. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص318. ولمزيد من التفاصيل حول سوق العمل في إيران، انظر: إسلام عبدالله، «هزيمة داماتو في إيران»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، متاح على الرابط:

http://www.islamonline.net/arabic/economics/2003/05/article04.shtml

الفصل الرابع

1. توكل مهمة تعيين المرشد الأعلى إلى الخبراء المنتخبين من الشعب بحسب الدستور الإيراني، ويستشار الخبراء بشأن كل الفقهاء الجامعين للشروط، ومتى شخصوا فرداً منهم - باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية - انتخبوه للقيادة. ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر، ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك. ولم ينص الدستور على الذكورة كشرط لهذا المنصب، وإن كان ضعف وجود المرأة فعلياً في المؤسسة الفقهية يصعّب وصولها لهذا المنصب. لمزيد من التفاصيل راجع محمد السعيد عبدالمؤمن، «السياق الدستوري والقانوني للعملية الانتخابية»، في: محمد السعيد إدريس، مرجع سابق، ص24-35.

2. انظر:

Nikki Kidde, "Women in Iran since 1979," *Social Research* (Summer 2000), 13.

3. ممدوح أنيس فتحي، **الأمن القومي الإيراني: مصادر التهديد وآليات المواجهة** (أبوظبي: د.ن، 2006)، ص101.

4. في إطار تحليل مشاركة المرأة في الانتخابات الرئاسية، اختارت الباحثة الانتخابات الرئاسية التي أجريت في العام 1997؛ لأن هذه الانتخابات تعد محطة أساسية في تطور النظام

الإسلامي في إيران، فأولاً لأنها أوصلت إلى السلطة الرئيس الإصلاحي، خاتمي، على حساب منافسه ممثل التيار المحافظ في هذه الانتخابات، وثانياً للمشاركة الكثيفة للمرأة في هذه الانتخابات التي كانت عاملاً أساسياً في ترجيح كفة خاتمي.

5. انظر:

"Women Doubly Disqualified," Essay published on: http://roozonline.com/11english/007320.shtml

6. «مجلس الشورى الإيراني يطلب من مجلس صيانة الدستور السعي لإصدار فتوى تجيز تولي امرأة الرئاسة»، خبر منشور على موقع "أمان"، متاح على الرابط:

http://www.amanjordan.org/arabic_news/wmview.php?ArtID=13551

7. «الإيرانيات ممنوعات من الرئاسة»، خبر وارد في موقع "أخبار الشرق"، متاح على الرابط:

http://www.thisissyria.net/2004/10/25/arab&world.html

8. «النائبة رفعت بيات تسجل اسمها كأول امرأة تترشح للانتخابات الرئاسية»، خبر منشور على موقع "مهر للأنباء"، متاح على الرابط:

http://www.mehrnews.com/ar/NewsDetail.aspx?NewsID=18185

9. «التطورات العامة في إيران»، 30 آذار/ مارس– 5 نيسان/ إبريل 2005، منشور على موقع "ثروة"، متاح على الرابط:

http://arabic.tharwaproject.com/Main-Sec/News/March%2030-April%205_05/RFE-RL%20Review%20of%20Developments%20in%20Iran.htm

10. انظر:

Homa Hoodfar, "The Women's Movement in Iran: Women at Crossroads of Secularization and Islamization," *WLUML-The Women Movement Series* no.1 (Winter 1999): 13-15.

11. Ali Abootalebi, "Islam and Democracy," op. cit., 170

12. انظر:

Nahid Yeganeh, "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Discourse in Iran," in Ahmed and Turner, *Islam* vol. 3 (London: Rutledge, 2002), 237.

13. محمد السعيد عبدالمؤمن، «السياق الدستوري والقانوني للعملية الانتخابية»، مرجع سابق، ص36-37.

14. «نظرة على مكانة المرأة في المجلس»، تقرير منشور على موقع "إيران أمروز"، بتاريخ 22 أيار/ مايو 2004، متاح على الرابط:

http://zanan.iran-emrooz.net/index.php?/zanan/more/5396 /

15. عفت ماهباز، «نظرة على تواجد المرأة في انتخابات المجلس السابع»، موقع "إيران أمروز"، بتاريخ 9 شباط/ فبراير 2004، متاح على الرابط:

http://zanan.iran-emrooz.net/index.php?/znews/more/7619 /

16. تجدر الإشارة إلى أن هناك ثلاث نائبات في المجلس السادس امتنعن عن الترشيح في انتخابات المجلس السابع؛ وهن وحيدة طالقاني، وحميدة عدالت، وطاهرة رضا زاده. لمزيد من التفاصيل انظر: أحمد السيد النجار، مرجع سابق، ص324.

17. عفت ماهباز، «نظرة على تواجد المرأة في انتخابات المجلس السابع»، مرجع سابق.

18. المرجع السابق.

19. الدستور الإيراني، مصدر سابق، ص28-30.

20. أحمد منيسى، «بيئة العملية الانتخابية»، في: محمد السعيد إدريس (محرر)، مرجع سابق، ص80.

21. في إطار تحليل مشاركة المرأة في انتخابات المجالس المحلية، اختارت الباحثة، الانتخابات التي أجريت في العام 1999، حيث جاءت هذه الانتخابات تالية على فوز الرئيس الإصلاحي خاتمي بانتخابات الرئاسة في العام 1997، وقد كرست هذه الانتخابات نفوذ الإصلاحيين الذين فازوا بنحو 65٪ من جملة المقاعد، كما أن هذه الانتخابات هي الثانية بعد أن تعثرت تجربة المجالس المحلية طويلاً.

22. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص340؛ ويوسف عزيزي، «نتائج المحليات وأزمة التوقعات»، مقال منشور على الموقع

الإلكتروني لجريدة الزمان، متاح على الرابط:

http://www.azzaman.com/azzaman/articles/1999-28/799a.htm

23. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص340.

24. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص25.

25. انظر:

Dilip Hiro, *The Iranian Labyrinth: Journeys through Theocratic Iran and its Furies* (New York, NY: Published Group West, 2005), 32-41.

26. أحمد منيسي، «بيئة العملية الانتخابية»، مرجع سابق، ص82.

27. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص325-326.

28. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية 2003، مصدر سابق، الجدول 23.

29. من الأمور الطريفة التي شاعت أن المجلس السادس منحاز للمرأة، وأن رئيس المجلس مهدي كروبي، كان يعلن إقرار المجلس لمشروع قانون له صلة بحقوق المرأة بأن يقول «حسناً، السيدات موافقات. والرجال يوافقون خوفاً من زوجاتهم. لذا، تم إقرار هذا القانون». نقلاً عن: أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص 328.

30. المرجع السابق، ص 326-327.

31. زكي الميلاد، «الفكر الديني وتجديد النظر في قضايا المرأة»، مقال منشور على موقع "أمان"، متاح على الرابط:

http://www.amanjordan.org/arabic/wmview.php/Art ID=13661

32. Dilip Hiro, *The Iranian Labyrinth*..., op. cit., 38

33. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص259.

34. من لقاء مع زهراء شجاعي على قناه "الجزيرة" القطرية، بتاريخ 30 كانون الأول/ ديسمبر 1999، متاح على موقع "البينة" على الرابط:

http://albainah.net/index.aspx?function=Item&id=1343&lang

35. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص339.

36. رياض زين الدين، «إيران اليوم بين استبداد الخانم وتسلط سي السيد»، منشور على موقع "إسلام أون لاين"، متاح على الرابط:

http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2004/09/article02.shtml

37. جريدة الوفاق الإيرانية، 13 آذار/ مارس 2005.

38. جريدة السفير اللبنانية، 9 آذار/ مارس 2006.

39. مهدي مهريزي، «المرأة في الجمهورية الإسلامية»، مرجع سابق.

40. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية 2003، مصدر سابق، الجدول 27.

41. مهدي مهريزى، «المرأة في الجمهورية الإسلامية»، مرجع سابق.

42. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص337.

الفصل الخامس

1. أماني صالح، «حالة المرأة في العالم الإسلامي»، مرجع سابق، ص 252.

2. جميلة كديفر، المرأة رؤية من وراء جُدر، مرجع سابق، ص48.

3. هويدا عزت، صورة المرأة في الشعر الفارسي الحديث والمعاصر (القاهرة: دار زهدي للطباعة، 2000)، ص9.

4. نسرين مصفا، مشاركت سياسي زنان در إيران (طهران: د.ن، 1375هـ)، ص 126.

5. المرجع السابق، ص127.

6. انظر:

Akbar Ali, "Iranian Women between Islamization and Globalization," in Patrick Dilley (ed.), *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects* (London: Routledge, 2003), 65.

7. .Ibid., 66

8. انظر محاضرة السيدة ليلى بروجردي، وكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام ورئيسة لجنة النساء فيه وحفيدة الإمام الخميني في الشارقة، حول «دور المرأة في تطور المجتمع الإيراني ثقافياً واجتماعياً»، منشورة في صحيفة **الخليج** الإماراتية، 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1998.

9. انظر:

Minou Reeves, *Women's Warriors of Allah: Women and The Islamic Revolution* (New York, NY: E.P. Dutton, 1989), 120.

10. يوسف عزيزي، «دور المرأة الإيرانية في التطورات الاجتماعية والسياسية»، مقال منشور على موقع "الحوار المتمدن"، متاح على الرابط:

www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=22482

11. المرجع السابق.

12. علي نوري زاده، «نساء الخميني ورفسنجاني وخاتمي والتشادور»، جريدة **الشرق الأوسط**، لندن، العدد 9692، 11 حزيران/ يونيو 2005.

13. المرجع سابق.

14. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص17.

15. علي نوري زاده، «نساء الخميني ورفسنجاني وخاتمي والتشادور»، مرجع سابق.

16. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص17– 18.

17. انظر:

Povey Elaheh Rostami, "Women and Work in Iran," *State of Nature* no.1 (Autumn 2005), 27-32.

18. انظر:

Povey E. Rostami, "Trade Unions and Women's NGOs: Diverse Civil Society Organizations in Iran," *Development in Practice* vol. 2 (2004), 75.

19. دلال عباس، «المرأة في المجتمع الإيراني المعاصر»، مرجع سابق، ص84.

20. انظر:

L. Mayoux, "Alternative Vision of Utopian Fantasy? Cooperation, Empowerment and Women's Co-operatives Development," *Journal of International Development* vol. 7, no. 2 (1995): 211-228.

21. «إيران: 27 عاماً من الإنجاز والكرامة»، ملف أعدته الملحقية الثقافية الإيرانية بصنعاء، شباط/ فبراير 2006، منشور على موقع "نبأ نيوز"، متاح على الرابط:

http://www.nabanews.net/show.php?id=1466

22. انظر:

A. Hudock, *NGOs and Civil Society: Democracy by Proxy* (Cambridge: Polity Press, 1999), 112.

23. انظر:

N. Motie, "Traditional Community Organizations of Iran," *Journal of Women's Studies and Research* vol. 5, no. 10 (2000): 16-19.

24. .Povey Elaheh Rostami, "Women and Work in Iran," op. cit., 77

25. انظر:

Iran Daily, Jan 16, 2006, Online Edition: http://www.iran-daily.com/1384/2477/html/panorama.htm

26. .Povey Elaheh Rostami, "Women and Work in Iran," op. cit., 77

27. انظر:

Ji Giles Ungpakam "NGOs: Enemies or Allies?" *International Socialism Journal* no. 104 (2004): 22-25.

28. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص22.

29. انظر:

Ramesh Sepehrrad, "The Rule of Women in Iran, New Popular Revolution," *The Brown Journal of World Affairs* vol. 9, no. 2 (Winter/Spring 2003): 223, 224.

30. انظر:

S. Joseph, *Gender and Citizenship in the Middle East* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 72-74.

31. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص21.

32. انظر:

Ashtari Behnaz, “Feature: The Position of Women in Iran: Past Achievements and Future Prospects,” Available on: http://www.tharwaproject.com/English/index.php?option=com_keywords&task=view&id=2945&Itemid=0

33. نسرين مصفا، مشاركت سياسي زنان در إيران، مرجع سابق، ص130.

34. أحمد السيد النجار، «دور المرأة في انتخابات المجلس السابع في إيران...»، مرجع سابق، ص337.

35. نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مرجع سابق، ص19.

36. رياض زين الدين، «حل إيراني للعلاقة بين الجنسين»، مقال منشور على موقع "إسلام أون لاين"، بتاريخ 15 آب/ أغسطس 2002، متاح على الرابط:

http://www.islamonline.net/Arabic/adam/2002/08/article02.shtml.

ولمزيد من المعلومات، انظر:

NGOs in the Islamic Republic of Iran: A situation Analysis, UNDP, Technical paper, 2000.

37. فتحي محمود، «الجمعيات النسائية الإيرانية رحبت بقرار البرلمان: قانون للأرامل فقط»، مجلة الأهرام العربي، القاهرة، العدد 377، 12 حزيران/ يونيو 2004، ص39.

المصادر والمراجع

المراجع العربية والفارسية

إبراهيم العبادي، **الاجتهاد و التجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني و الشهيدين المطهري والصدر** (بيروت: دار الهادي، 2000).

السيد محمد حسين الطباطبائي، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ترجمة جواد علي (قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1415 هـ).

أماني صالح (محرر)، **ببلوجرافيا المرأة العربية في قرن** (دمشق: دار الفكر، 2002).

آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، 1996).

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2001** (نيويورك: منشورات الأمم المتحدة، 2001)

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2003** (نيويورك: منشورات الأمم المتحدة، 2003)

برهان زريق، **المرأة في الإسلام: قراءة معاصرة** (دمشق: دار كنعان، 2004).

جعفر الهادي، **مفاهيم القرآن: دراسة موسعة عن صيغة الحكومة الإسلامية وأركانها وخصائصها وبرامجها**، تحقيق جعفر السبحاني، ج 2 (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1413 هـ).

جميلة كديفر، **المرأة رؤية من وراء جُدر**، ترجمة سرمد الطائي (دمشق: دار الفكر، 2001).

حسين شرف الدين، **خاتمي المفكر القائد** (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004).

حسين علوان البيج وآخرون، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، د.ت).

حمدي عبدالرحمن (محرر)، **المشاركة السياسية للمرأة – خبرة الشمال الأفريقي**، سلسلة الدراسات الأفريقية رقم 6 (القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001).

دستور الجمهورية الإسلامية في إيران (بيروت: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط3، د.ت).

دلال عباس، «المرأة في المجتمع الإيراني المعاصر»، **شؤون الأوسط**، العدد 103 (بيروت: صيف 2001).

روكسانا بهرامي تاش، «المرأة في الجمهورية الإسلامية»، محاضرة ألقيت في مركز الجندر في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، بتاريخ 14 شباط/ فبراير 2003.

سعد الدين إبراهيم (محرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

سعيد الأفغاني، **عائشة والسياسة** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، د.ت).

عبدالفتاح المنيعي، «الدور الاجتماعي والسياسي لفئتي الشباب والمرأة»، **آراء حول الخليج**، العدد 17 (دبي: 2006).

علي شريعتي، **فاطمة هي فاطمة** (بيروت: دار الأمير، 1992).

علي نوري زاده، «نساء الخميني ورفسنجاني وخاتمي والتشادور»، جريدة **الشرق الأوسط**، لندن، العدد 9692، 11 حزيران/ يونيو 2005.

عمرو الشوبكي (محرر)، **إسلاميون وديموقراطيون: إشكالية بناء تيار إسلامي ديموقراطي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2004).

فتحي محمود، «الجمعيات النسائية الإيرانية رحبت بقرار البرلمان: قانون للأرامل فقط»، **الأهرام العربي**، القاهرة، العدد 377، 12 حزيران/ يونيو 2004.

فريبا خواه، **الثورة تحت الحجاب: النساء الإسلاميات في إيران**، ترجمة هالة عبدالرؤوف مراد (القاهرة: دار العالم الثالث، 1995).

ليلى بروجردي، «دور المرأة في تطور المجتمع الإيراني ثقافياً واجتماعياً»، محاضرة منشورة في صحيفة الخليج الإماراتية، 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1998.

محمد السعيد إدريس(محرر)، **الانتخابات التشريعية في إيران: مجلس الشورى السابع ومستقبل المشروع الإصلاحي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2005).

محمد بيومي مهران، **الإمامة وأهل البيت** (بيروت: شركة الغدير، 1993).

محمد خاتمي، **الديمقراطية وحاكمية الأمة**، ترجمة سرمد الطائي(دمشق: دار الفكر، 2003).

محمد خاتمي، **الدين والفكر في شراك الاستبداد**، ترجمة ماجد الغرباوي (دمشق وبيروت: دار الفكر، 2001).

محمد خاتمي، **بيم موج: المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال** (بيروت: دار الجديد، 1997).

محمد صادق الحسيني، **الخاتمية: المصالحة بين الدين والحرية** (بيروت: دار الجديد، 1999).

مرتضى مطهري، **أجوبة الأستاذ للاستفادة على كتاب مسألة الحجاب** (بيروت: دار الهادي، 1992).

مرتضى مطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، 1983).

مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية دمشق، د.ت).

ممدوح أنيس فتحي، **الأمن القومي الإيراني: مصادر التهديد وآليات المواجهة** (أبوظبي: د.ن، 2006).

نادية مصطفى وسيف عبدالفتاح (محرران)، **أمتي في العالم ـ حولية قضايا العالم الإسلامي** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000).

نسرين مصفا، **مشاركت سياسي زنان در ايران** (طهران: د.ن، 1375 هـ).

نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي – النظرية – المنهج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002).

نيفين مسعد، «المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ورقة بحثية مقدمة إلى رابطة المرأة العربية، 2003.

وليد عبد الناصر، **إيران دراسة عن الثورة و الدولة** (القاهرة: دار الشروق، 1997).

هويدا عزت، **صورة المرأة في الشعر الفارسي الحديث والمعاصر** (القاهرة: دار زهدي للطباعة، 2000).

المراجع الإنجليزية

Afkami, Mahnaz (ed.), *Faith and Freedom* (USA: Syracuse University Press, 1995).

Ahmed and Turner, *Islam* vol. 3 (London: Rutledge, 2002).

Assiter, Alison and Avedon Carol (eds.), *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism* (London: Pluto Press, 1993).

Azari, Farah (ed.), *Women of Iran: The Conflict with Fundamental Islam* (London: Ithaca Press, 1983).

Borcher, Donald M. (ed.), *Encyclopedia of Philosophy Supplement* (New York, NY: Simon & Schuster, and Macmillan, 1996).

De Beauvoir, Simone, *The Second Sex* (New York, NY: Vintage Books, 1989).

Dilley, Patrick (ed.), *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects* (London: Routledge, 2003).

Greenstein, Fred and Nelson Polsby (eds), *Handbook of Political Science* vol. 2 (Massachusetts: Addison Wesley Publishing Company, 1975).

Harding, Sandra, "Feminist Philosophies of Science," APA newsletters, vol. 99, no. 2 (Spring 2000).

Hiro, Dilip, *The Iranian Labyrinth: Journeys through Theocratic Iran and its Furies* (New York: Published Group West, 2005).

Hoodfar, Homa, "The Women's Movement in Iran: Women at Crossroads of Secularization and Islamization," *WLUML-The Women Movement Series* no.1 (Winter 1999).

Hudock, A., *NGOs and Civil Society: Democracy by Proxy* (Cambridge: Polity Press, 1999).

Huntington, Samuel and Joan Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

Iran Statistical Yearbook 2001/2, and 2002/3 (Tehran, Iran: Islamic Republic of Iran Management & Planning Organization).

Jaggar, Alisson, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, New Jersey: Rowman and Allenheld, 1983).

Joseph, S., *Gender and Citizenship in the Middle East* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

Kidde, Nikki (ed.), *The Iranian Revolution and Islamic Republic* (1982).

Kidde, Nikki, "Women in Iran since 1979," *Social Research* (Summer 20002).

Mayoux, L., "Alternative Vision of Utopian Fantasy? Cooperation, Empowerment and Women's Co-operatives Development," *Journal of International Development* vol. 7, no. 2 (1995).

Mitchell, Juliet and Ann Oakley (eds.), *What is Feminism* (Oxford: Blackwell, 1986).

Motie, N., "Traditional Community Organizations of Iran," *Journal of Women's Studies and Research* vol 5, no. 10 (2000).

Nicholson, Linda, *Gender and History* (New York, NY: Columbia University Press, 1986).

Parvin, Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century: Iran* (UK & New York: Cambridge University Press, 1997).

Pettman, Jan Jindy, *Worlding Women: A feminist International Politics* (London: Routledge, 1996).

Rabasa, Angle M. (ed.), *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica: Rand Corporation, 2004).

Reeves, Minou, *Female Warriors of Allah: Women and Islamic Revolution* (New York, NY: E.P. Dutton).

Rossi, Ino (ed.), *Structural Sociology* (New York, NY: Colombia University Press, 1982).

Rostami, Povey E., "Trade Unions and women's NGOs: Diverse Civil Society Organizations in Iran," *Development in Practice* vol. 2 (2004).

Rostami, Povey E., "Women and Work in Iran," *State of Nature* no. 1 (Autumn 2005).

Rubin, Barry (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in Middle East* (New York, NY: SUNY Press, 2005).

Sepehrrad, Ramesh, "The Rule of Women in Iran, New Popular Revolution," *Journal of World Affairs* (Winter/Spring 2003).

Smart, Barry, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

Tabari, Azar and Nahid Yaganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Press, 1982).

Tong, Rosemari, *Feminist Thought: Comprehensive Introduction* (Boulder & San Francisco: West View Press, 1989).

UNDP, *NGOs in the Islamic Republic of Iran: A situation Analysis*, Technical paper, 2000.

Ungpakam, Ji Giles, "NGOs: Enemies or Allies?" *International Socialism Journal* no. 104 (2004).

Verba and Nie, *Participation and Political Equality: A Seven Nations Comparison* (London: Cambridge University Press, 1978).

Yeganeh, Nahid "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Discourse in Iran," *Feminist Review* no. 44 (Summer 1993).

المواقع الإلكترونية

http://www.alarabiya.net
http://www.albainah.net
http://www.albehari.net
http://www.alghad.jo.
http://www.aljazeera.net
http://www.almadapaper.com
http://www.almodarresi.com
http://www.alwelayah.net
http://www.amanjordan.org
http://www.annabaa.org
http://www.aqaed.com
http://www.arabrenewal.com
http://www.azzaman.com
http://www.bahrainonline.org
http://www.balagh.com
http://coalitionofwomen.org
http://www.iranchamber.com
http://www.iran-daily.com
http://www.iran-e-azad.org
http://www.islamonline.net
http://www.maaref.org
http://www.mehrnews.com
http://www.nabanews.net

http://www.rezgar.com
http://www.roozonline.com
http://www.taghrib.org
http://www.tharwaproject.com
http://www.thisissyria.net
http://www.unicef.org
http://zanan.iran-emrooz.net

نبذة عن المؤلفة

عزة جلال هاشم تخرجت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة في العام 1997، وحصلت على درجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة في العام 2006. وتعمل حالياً باحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة. وقد شغلت منصب مدير تحرير فصلية **المرأة والحضارة**، الصادرة عن جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة.

شاركت في تأليف كتب عدة؛ منها كتاب **عائشة عبدالرحمن: خطاب المرأة أم خطاب العصر**، الصادر عن جمعية دراسات المرأة والحضارة عام 2006؛ وكتاب **الانتهاكات الإسرائيلية للقانون الإنساني الدولي**، وكتاب **السياسة المالية الإسرائيلية صناعة الائتلافات والفقر**، واللذان صدرا عن المنظمة العربية لمناهضة التمييز بالقاهرة في عامي 2005 و2006 على التوالي. وكتاب **ببلوجرافيا المرأة العربية في قرن**، الصادر عن دار الفكر في سوريا في العام 2002.

وشاركت أيضاً في إعداد العديد من التقارير الاستراتيجية السنوية؛ مثل **التقرير الاستراتيجي العربي** الصادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام، إضافة إلى حولية **أمتي في العالم** الصادرة عن مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة.

نشر لها العديد من البحوث في دوريات تصدر داخل مصر وخارجها؛ مثل فصلية **السياسة الدولية** الصادرة بالقاهرة، وفصلية **معلومات قانونية** الصادرة في دمشق، ودورية **رسالة التقريب** بطهران، وصدر لها مقالات عدة في عدد من الصحف المصرية والعربية؛ مثل جريدة **الأهرام** القاهرية، وجريدة **الحياة** اللندنية.

المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية

حظيت قضية المشاركة السياسية للمرأة الإيرانية بأهمية كبيرة، لاعتبارات أهمها: أولاً، إن المجتمعات المسلمة تُدرج بشكل عام ضمن المناطق التي يتوجه إليها خطاب اللوم لتدني المشاركة السياسية للمرأة فيها، بيد أن الحالة الإيرانية تطرح نفسها أنموذجاً خاصاً للمشاركة السياسية الفاعلة للمرأة. ثانياً، إن مشاركة المرأة الإيرانية في كل من الثورة الإسلامية عام 1979، وفي بنية النظام السياسي الذي تمخض عن الثورة اتسمت بالريادية والكثافة. ثالثاً، تعد المشاركة السياسية للنساء الإيرانيات إحدى الظواهر غير المتكررة كثيراً في العالم الإسلامي، حيث تتم هذه المشاركة في ظل نظام سياسي ذي قواعد دينية.

يبحث الكتاب في طبيعة العلاقة بين البعد العقيدي للدولة الإيرانية، وتطور الخطاب السياسي الرسمي، والواقع الفعلي للمرأة، فيما يخص تفعيل مشاركتها السياسية؛ وذلك للتعرف إلى مدى تطابق الخطاب السياسي بخصوص المرأة مع الموقف الفعلي لمشاركتها من جهة، ودرجة التزام هذا الخطاب بالأبعاد العقيدية من جهة ثانية، واستكشاف المدى الذي يمكن أن تهدَّد فيه مكتسبات المرأة في حال وجود فجوة أو اختلاف بينهما. وعليه، فإن الكتاب يطرح أسئلة رئيسية؛ مثل: ما هي طبيعة العلاقة التي ربطت بين الفكر السياسي المتعلق بتفعيل مشاركة المرأة الإيرانية سياسياً - أي خطاب المفكرين- وبين الفقه الشيعي؟ وما هو مدى التطابق بين الخطاب الرسمي الإيراني والسياسات الفعلية للدولة تجاه مشاركة المرأة؟ وهل تستطيع الدولة الإيرانية، في ظل انقسام النخب المختلفة ما بين محافظين وإصلاحيين، أن تقلص مساحة دور المرأة الذي حصلت عليه في الثمانينيات والتسعينيات، بعد أن حفزت هذا الدور؟

ISBN 9948-00-904-5

9 789948 009047